



THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,

ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

EILFTER BAND.

JAHRGANG 1852.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1852.



Inhalt des eilften Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe [1]).

Von

Dr. Baur.

---

1. Der Zusammenhang von Kapitel 7. mit 5, 1. f. — 6, 20.

Es ist noch immer ein von den Erklärern der Korinthierbriefe nicht genügend aufgehellter Punkt, welche Veranlassung der Apostel gehabt habe, die Frage über die Ehe in der Weise zu erörtern, wie er in der genannten Stelle Kap. 7. gethan hat. Dass dem Apostel eine bestimmte Veranlassung dazu von der Korinthischen Gemeinde gegeben war, sagt er selbst, wenn er den Uebergang auf diesen Gegenstand mit den Worten macht: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι* u. s. w. Der Apostel war also darüber befragt worden, und da die Frage eine über diesen Punkt stattfindende Verschiedenheit der Ansichten in der Korinthischen Gemeinde voraussetzt, so verlangt das historische Interesse auch zu wissen, wodurch dieselbe hervorgerufen worden sei. Die von Grotius gemachte Bemerkung: *frequens erat apud philosophos quaestio, an sapienti ducenda sit uxor? — Itaque, quum Corinthi sub Christianorum nomine philosophi verius quam Christiani varie tractassent hanc controversiam, pii quidam homines, qui apostolum illis doctoribus praeferrent, consulendum eum hac de re censuerunt,* stellt die Frage zu sehr in die weite Sphäre allge-

---

1) Vgl. Theologische Jahrbücher 1850. S. 139 f.

meiner Lebensbetrachtungen. Wenn griechische Philosophen die Frage über die Ehe aufwarfen, so dachten sie dabei, nach den von Grotius angeführten Belegen, einerseits an die Sorgen und Beschwerden, welche das eheliche Leben und die Erziehung der Kinder mit sich bringt, an alle jene Motive, welche den egoistisch Gesinnten von der Eingehung der Ehe abhalten mussten, während auf der andern Seite die Ehe und die durch sie bedingte Erzeugung und Erziehung der Kinder im allgemeinen Staatsinteresse war. Hier aber ist der Gesichtspunkt ein anderer, es fragt sich, was von der Ehe an sich zu halten ist, wenn sie, wie diess das christliche Bewusstsein erfordert, aus dem sittlich religiösen Gesichtspunkt betrachtet wird. Ging demnach die Frage aus einem religiösen Interesse hervor, so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass auch sie einer der Differenzpunkte war, wegen welcher die Korinthische Gemeinde sich in verschiedene Parteien theilte, nur hängt der Werth dieser Vermuthung erst von der Wahrscheinlichkeit ab, mit welcher sie die von dem Apostel zur Sprache gebrachte Ansicht von der Ehe bei der einen oder der andern dieser Parteien voraussetzen lässt. Man glaubte sie sowohl bei der judaisirenden als der antijudaistischen, paulinisirenden Partei suchen zu müssen. Die Verwerfung der Ehe und die unbedingte Bevorzugung des ehelosen Lebens, die in Korinth ihre Vertheidiger gefunden haben müsse, gehört nach Schwegler [1]) zu den aus dem Essäismus in den Ebionitismus gekommenen Elementen, und so namentlich auch zu den Zügen, in welchen sich der ebionitische Charakter der judaisirenden Partei in der Korinthischen Gemeinde zu erkennen gibt. Schwegler beruft sich dafür auf das Zeugniss des Epiphanius, Haer. XXX. 2. 15., dass die Ebioniten *διὰ τὸν Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, τὴν παρθενίαν ἐσεμνύνοντο.* Da jedoch, wie wir aus 1 Cor. 9, 5. wissen, der Apostel Petrus selbst in der Ehe lebte, und im Unterschied von Petrus vielmehr Paulus es war, welcher das ehelose Leben schon durch sein eigenes Beispiel zu empfehlen schien, so wäre die grös-

1) Nachapostolisches Zeitalter 1. S. 163 f.

sere Wahrscheinlichkeit für die von Mehreren aufgestellte Behauptung, dass jene Gegner des ehelichen Lebens paulinische Christen waren [1]). Es entbehrt aber auch diese Annahme aller historischen Begründung, und man schliesst nur aus der Art und Weise, wie der Apostel über die Ehe sich äussert, dass seine Anhänger in demselben Sinn dem ehelosen Leben den Vorzug gegeben haben. Wozu hätten sie aber nöthig gehabt, sich noch besonders mit dieser Frage an den Apostel zu wenden, wenn sie der Uebereinstimmung ihrer Ansicht mit der seinigen voraus schon so gewiss waren? Bleibt man daher, da die Parteiverhältnisse keinen näheren Aufschluss gewähren, nur bei der allgemeinen Ansicht stehen, dass die höhere übersinnliche Lebensrichtung, die das Christenthum mittheilte, zumal im Gegensatz gegen die fleischliche Versunkenheit im Heidenthum und gegen die sinnliche Ueberschätzung der Ehe im Judenthum, auch bis zu überspannter Geistigkeit, bis zur Geringschätzung der Ehe, habe fortgehen können, eine Steigerung der Ansicht und Richtung, die selbst durch die damals so stark aufgekommene Abneigung gegen die Ehe, wie sie in Zeiten der sittlichen Auflösung leicht eintrete und besonders in Rom herrschte, also durch Einflüsse des Zeitgeistes selbst habe genährt werden können [2]), so ist damit nur zugestanden, dass man über die specielle Veranlassung, die der Apostel zur Erörterung des in Frage stehenden Gegenstandes gehabt habe, nichts bestimmteres zu sagen wisse.

Fassen wir diese Frage auf's Neue in's Auge, so muss vor allem ein Bedenken über die Richtigkeit der Voraussetzung entstehen, von welcher man gewöhnlich ausgeht, dass es in Korinth Christen gegeben habe, die sich zu dieser Ansicht von der Ehe bekannten. In beiden Briefen findet sich nicht die geringste darauf hinweisende Spur. Was der Apostel in Ansehung der hier in Betracht kommenden Lebensverhältnisse wiederholt auf's Nachdrücklichste tadelt, ist vielmehr das gerade Entgegengesetzte, der so allgemein herr-

1) Vgl. Meyer zu 1 Cor. 7, 1.
2) Osiander, Commentar S. 299.

schende Hang zur πορνεία. Sollte vielleicht nicht ebendarin die Veranlassung liegen, warum der Apostel auf die Ehe in diesem Sinne zu reden kam?

Für die genauere Untersuchung der vorliegenden Frage hat man bisher zu wenig darauf geachtet, in welchem Zusammenhang der Apostel den neuen, das eheliche Leben betreffenden Punkt zur Sprache bringt. Allgemein wird von den Interpreten angenommen, dass mit K. 7. ein neuer Abschnitt des Briefs beginne, welcher zu dem vorangehenden in keiner nähern Beziehung stehe. Der Apostel gehe jetzt, bemerkt man, auf die Beantwortung der Fragen über, die ihm die Korinthier vorgelegt hatten, und mache den Anfang mit der Frage über das eheliche Leben. Was berechtigt uns aber, die Anfangsworte von K. 7. περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι, nicht blos auf K. 7., sondern auch auf die übrigen im weiteren Inhalt des Briefs behandelten Fragen zu beziehen? Wenn auch der Apostel über mehrere Punkte von den Korinthiern befragt worden war, so macht er doch das, worüber er befragt worden war, und das, worüber er sich ohne eine solche Veranlassung erklärte, nicht gerade zum Eintheilungsgrund seines Briefs. Kann man demnach bei dem Anfang von K. 7. keinen solchen Hauptabschnitt annehmen, so darf man auch nur auf den Inhalt der beiden vorangehenden Kapitel 5. und 6. zurücksehen, um in ihnen einen mit K. 7. gemeinsamen Berührungspunkt zu finden. Wie der Apostel 5, 1—6, 20. die πορνεία zum Hauptthema seines Briefs macht, so fasst er ja auch 7, 1. die Ehe in dem Punkte auf, in welchem sie als ἅπτεσθαι γυναικὸς mit der πορνεία zusammentrifft, und wenn er sie auch als ein Mittel gegen die πορνείαι betrachtet, so ist sie ihm diess nur desswegen, weil sie, wenn auch in anderer Form, doch materiell zur Befriedigung desselben Triebs dient, aus welchem die πορνεῖαι hervorgehen. Der die drei Kapitel 5—7. verbindende Gedankenzusammenhang ist demnach das sowohl eheliche als aussereheliche ἅπτεσθαι γυναικός, wiefern es, von dem sittlich-religiösen Gesichtspunkt aus betrachtet, für den Christen erlaubt oder nicht erlaubt ist. Ist die eigentliche πορνεία in ihren verschiedenen Aeusserun-

gen schlechthin verwerflich, so ist dagegen die Ehe als Mittel gegen die πορνείαι um so mehr zu empfehlen, aber auch sie kann nicht als unbedingte Christenpflicht angesehen werden, da es, je nachdem die Verhältnisse sind, besser ist, ehelos zu bleiben, als in der Ehe zu leben. Stellt man nun aber den Inhalt der drei Kapitel unter diesen Gesichtspunkt, so dass demnach der Gedankenzusammenhang des Apostels an dem Begriff der πορνεία sich fortbewegt, so scheint der Abschnitt 6, 1—11 dazu nicht zu passen, und auf etwas so Heterogenes abzuspringen, dass man in dem Inhalt der drei Kapitel nur verschiedene einzelne, ohne nähern Znsammenhang neben einander stehende Bestandtheile des Briefs sehen kann. Und doch, wie sollte der Apostel 6, 12. unmittelbar nach dem Abschnitt 6, 1—11. auf das zuvor verlassene Thema wieder zurückkommen, wenn er nur in Folge einer ganz zufälligen Gedankenverbindung dazwischen hinein von der Processsucht der Christen gesprochen hätte? Soll daher ein Versuch zu einer durchgreifenderen Auffassung des Gedankenzusammenhangs des Apostels in den drei Kapiteln gemacht werden, so muss vor allem die scheinbare Zusammenhangslosigkeit des Abschnitts 6, 1—11 beseitigt werden. Es ist auffallend, wie unsicher hier die Erklärer in der Bestimmung des Zusammenhangs sind, und wie sie zuletzt nur darin zusammenstimmen, dass an einen logischen Gedankengang in dem ganzen Abschnitt K. 5—7. nicht zu denken sei. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Einen diess einfach gestehen, wie Meyer, welcher zu 6, 1. bemerkt: »ein neuer Gegenstand, eine Verbindung mit dem Vorigen ist nicht zu suchen, P. hebt *ex abrupto* mit der befremdeten Frage an: untersteht sich jemand u. s. w. und führt so *in mediam rem*«; Andere, wie namentlich Neander und Rückert, den Mangel an Zusammenhang psychologisch zu erklären suchen. Neander schliesst aus der Vergleichung von 6, 12. mit 10, 23., Paulus habe anfangs nur von dem Genusse des Opferfleisches reden und diess Thema vollständig entwickeln wollen. Nur durch die an das einmal Gesagte bei ihm sich anschliessenden Beziehungen sei er veranlasst worden, sein anfängliches Thema zu verlassen,

und gegen die in der Korinthischen Gemeinde stattfindenden Ausschweifungen der Lust, an die er anfänglich nicht gedacht habe, zu reden. Und diess habe ihn wieder zur Beantwortung der ihm vorgelegten Fragen über die Geschlechtsverhältnisse geführt. Darnach sei er im Anfang des achten Kapitels zwar wieder zu dem Thema von dem Opferfleischgenuss gekommen, doch von einem andern Punkte aus, und nach mancher aus der subjectiven Ideenverbindung leicht zu erklärenden Digression zu andern Gegenständen hin beginne er erst wieder 10, 23. die Entwicklung in der Form, wie er sie schon 6, 12. im Sinn gehabt habe [1]). Rückert, welcher der Neander'schen Ansicht die grosse Planmäsigkeit entgegenhält, mit welcher die folgende Stelle gearbeitet sei, und welche an ein solches Abirren vom begonnenen Gegenstande durchaus nicht denken lasse, meint die Sache besser so zu nehmen: »Nachdem der Apostel K. 5. den groben, ihn gewaltig empörenden Frevel des Ehebrechers gerügt habe, lasse er mit Absicht die Rüge des Processwesens gleich nachfolgen, weil er auch diess für einen Frevel halte, und hier bestimmte Thatsachen vor sich habe, er bahne sich aber durch den Uebergang in's Allgemeine, den er V. 9. gemacht, den Weg zur noch nicht angebrachten Warnung (ohne Rüge) vor der Hurerei, welche ganz allgemein auch in V. 11. bereits gelegen habe. Mit V. 11. aber habe sich eine Gedankenreihe geschlossen, man empfinde da, wie an viel andern Stellen, dass die Rede sich zum Ende runde, und es sei höchst wahrscheinlich, dass Paulus, der den Brief nicht in einem Zuge schreiben konnte, hier eben eine, gleichviel ob willkürliche oder unwillkürliche, Unterbrechung gehabt habe. Während dessen aber sei sein Gemüth noch mit dem Brief beschäftigt geblieben, den er beantworten und den er schreiben sollte, im Begriff, zur eigentlichen Antwort überzugehen (K. 7), habe er ihn vielleicht noch einmal durchgelesen, und es sei ihm klar geworden, dass der Missverstand der Lehre von der christlichen Freiheit, die er predigte, wel-

1) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 1. Bd. 2. A. S. 316 f.

chen er im Punkte des Opferfleisches zu rügen hatte, leicht auch in Bezug auf Hurerei eintreten könne« u. s. w. Hätte der Apostel bei der Abfassung seiner Briefe von einer so zufälligen, rein subjectiven Gedankenverbindung sich leiten lassen, wie vergeblich würde man sich bemühen, dem objectiven Gedankengang seiner Briefe nachzugehen? Hätte er blos desswegen auf den Frevel des Ehebrechers K. 5. die Rüge des Processwesens 6, 1—11. folgen lassen, weil er auch das letztere für einen Frevel hielt, wie Heterogenes hätte er zusammengestellt? Hatte er auch alle Ursache, die Processsucht der Korinthier zu rügen, so war sie doch ein Fehler ganz anderer Art als der K. 5. gerügte Fall, und es wäre nur unlogisch gewesen, in dem Einen wie in dem Andern einen Frevel zu sehen.

Es muss also auch schon der Zusammenhang des Abschnitts 6, 1—11. mit K. 5. genauer erforscht werden. Man darf aber nur die von dem Apostel selbst gegebenen Andeutungen nicht übersehen, so kann man über den richtigen Gesichtspunkt der Auffassung nicht wohl im Zweifel sein. Dass der Apostel, nachdem er in den vier ersten Kapiteln sich ausschliesslich mit dem Korinthischen Parteiwesen und seinen persönlichen Beziehungen zur Korinthischen Gemeinde beschäftigt hat, mit K. 5. auf einen neuen Hauptgegenstand seines Briefs übergeht, fällt von selbst in die Augen. Der in der Korinthischen Gemeinde herrschende Hang zur Unzucht ist das Thema des folgenden Abschnitts, die Ursache aber, warum der Apostel diesen Punkt voranstellte und mit besonderem Nachdruck hervorhob, lag darin, dass sich erst kürzlich ein in dieser Beziehung besonders anstössiger Fall ereignet hatte. Er geht von dem speciellen Fall aus, hat aber in dem Besondern gleich anfangs das Allgemeine im Auge, jedoch nur so, dass durch die besondere Beschaffenheit des gegebenen Falls der Gesichtspunkt für das Allgemeine bestimmt wird. Was ihm den in Frage stehenden Fall in so hohem Grade anstössig machte, gibt er deutlich in den Worten zu verstehen, es sei eine solche *πορνεία, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν*. War es ein auch unter den Heiden unerhörter Fall, so musste er auch in den

Augen der Heiden die Christen in dem nachtheiligsten Licht erscheinen lassen, die ganze Gesellschaft der Christen sah sich den Heiden gegenüber in der öffentlichen Meinung auf's Tiefste herabgesetzt, diess ist daher der Gesichtspunkt, unter welchen der Apostel die in dieser bestimmten Weise zur Erscheinung gekommene πορνεία zunächst stellt: sie ist etwas, dessen sich die Christen vor den Heiden zu schämen haben. Daher dringt er mit allem Nachdruck darauf, dass der, der die christliche Gesellschaft durch eine solche That beschimpft hat, alsbald aus ihrer Mitte verstossen werde. Schon in seinem frühern Schreiben hatte er die Korinthier ermahnt, mit Hurern keine Gemeinschaft zu haben. Da die Korinthier diess so verstanden hatten, wie wenn er ihnen jede Berührung mit Menschen dieser Art überhaupt, auch sofern sie Nichtchristen sind, verbieten wollte, so fügt er nun 5, 10. zur Berichtigung des Missverständnisses hinzu, dass er nichts der Natur der Sache nach Unmögliches verlange, sondern seine Ermahnung nur von solchen verstanden wissen wolle, die als Christen mit Lastern behaftet sind, um deren willen man mit ihnen in keine nähere Berührung kommen kann. Kamen Christen mit lasterhaften Nichtchristen in Berührung, so lag darin nichts specifisch Christliches, es gehörte nur zu den allgemeinen Lebensverhältnissen, aus welchen nichts für das Christenthum Nachtheiliges geschlossen werden konnte, als ob die Christen selbst solche Menschen unter sich duldeten, es wusste ja jeder, dass sie keine Christen seien. In diesem Sinn sagt daher der Apostel 5, 12.: was gehen mich die Nichtchristen an, sie sind kein Gegenstand eines κρίνειν, eines sittlichen Urtheils, bei welchem das Christenthum besonders betheiligt wäre. Anders aber verhält es sich mit den Christen. Habt ihr nicht auf ihr sittliches Verhalten zu sehen, um darnach zu beurtheilen, ob sie mit Recht zu euch gehören, ob sie in der christlichen Gesellschaft geduldet werden dürfen oder nicht? Ist nun der Gesichtspunkt, von welchem aus der Apostel die πορνεία und das Verhalten der Christen in Beziehung auf sie rügt, hier durchaus die Rücksicht auf die öffentliche Meinung, das Interesse, auf das Christenthum nichts kommen zu lassen, was in den

Augen des Publikums ein sittlich nachtheiliges Urtheil über dasselbe begründen konnte, so erklärt sich hieraus sehr natürlich, wie er unter denselben Gesichtspunkt ein anderes Verhalten der Christen stellt, bei welchem derselbe Nachtheil für das Christenthum entstehen musste, die damalige Sitte der Christen ihre Rechtsstreitigkeiten vor die heidnischen Gerichte zu bringen. Mussten an sich schon öfters vorkommende Fälle dieser Art, wenn Christen mit einander Rechtsstreitigkeiten hatten, eine schlimme Meinung von ihnen erwecken und dem Christenthum schaden, so war es eine noch weit grössere Herabwürdigung des Christenthums, wenn sie mit ihren Rechtshändeln vor den heidnischen Gerichten standen, und von Heiden sich Recht sprechen liessen. Im Interesse des Christenthums musste dem Apostel alles daran liegen, mit allen Motiven, die das christliche Bewusstsein nahe legen konnte, einer für die Ehre des Christenthums so nachtheiligen Gewohnheit entgegenzutreten. Wenn daher auch das Lebensverhältniss, von welchem der Apostel 6, 1—11. spricht, materiell ganz anderer Art ist, als der K. 5. gerügte Fall, so ist doch der Gesichtspunkt völlig derselbe, und der Zusammenhang so natürlich, dass auch der rasche Uebergang, welchen der Apostel 6, 1. von dem Einen auf das Andere macht, nichts befremdendes haben kann. Statt die beiden Abschnitte aus diesem Gesichtspunkt aufzufassen, glauben die Erklärer nur etwa in der Analogie des κρίνειν 5, 12. mit dem κρίνεσθαι 6, 1., oder nur darin einen vermittelnden Gedankenzusammenhang auffinden zu können, dass von dem geistlichen Zuchtgericht der Gemeinde selbst über ihre Glieder, das zu Korinth erschlafft und in einem so schweren Fall ganz unterlassen war, aber keine Ausdehnung auf die Ungläubigen zuliess, die apostolische Warnung auf den umgekehrten Fall übergehe, dass die Gemeindeglieder ihre weltlichen Streitsachen unter sich dem Gericht der Heiden unterwerfen [1]). Wie vag und schief wäre aber so die Gedankenverbindung des Apostels!

So rasch der Apostel von K. 5. auf 6, 1. f. übergeht, so

---

1) Vgl. **Osiander** zu 6, 1.

rasch und unvermittelt ist auch der Uebergang 6, 12. Man halte aber nur den leitenden Hauptgedanken des Apostels fest, so kann man ihm auch hier im besten logischen Zusammenhang folgen. Er kommt nun wieder auf die πορνεία zu reden. Sie ist ja das Hauptthema des ganzen 5, 1. beginnenden Abschnitts, und der Gesichtspunkt, unter welchen er aus Veranlassung des speciellen Falles, von welchem er ausging, sie bisher gestellt hat, ist nur die Eine Seite der Betrachtung, durch welche die Sache selbst noch nicht erschöpft ist. Je grösser das durch jenen Fall gegebene Aergerniss war, um so wichtiger musste es dem Apostel sein, das Interesse der öffentlichen Meinung für das Christenthum in Anspruch zu nehmen und seine Ehre der heidnischen Welt gegenüber zu schützen. Allein es war diess nur eine äussere Rücksicht, und es musste erst noch das innere Wesen der Sache selbst durch eine die πορνεία an sich betreffende, sittlich-religiös motivirte Warnung vor ihr in's Auge gefasst werden. Diess thut der Apostel in dem Abschnitt 6, 12—20. und seine ganze Behandlung dieses Gegenstandes würde sehr äusserlich und einseitig geblieben sein, wenn er sich nicht auch noch auf diesen Standpunkt der Betrachtung gestellt hätte. Man kann daher nur noch fragen, warum er den durch den Abschnitt 6, 1—11. abgebrochenen Faden seiner Belehrung über die πορνεία so rasch gerade mit der Instanz wieder aufnimmt: πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' ὀ πάντα συμφέρει u. s. w. Man kann die lebhafte Wendung, die der Apostel nimmt 6, 12. nicht verstehen, wenn man sich nicht in den dialektischen Gedankengang des Apostels versetzt, und seine Worte als Entgegnung auf einen ihm vorschwebenden Einwurf nimmt. Wie konnte er auf den Gedanken kommen, die πορνεία auch nur für den Zweck der Widerlegung unter den Gesichtspunkt des Erlaubten zu stellen, wenn ihm nicht bekannt war, dass diese Kategorie auf sie angewandt wurde? Da der Begriff des ἔξεστι V. 12. nur von dem Standpunkt derer aus bestimmt werden kann, deren Ansicht von der πορνεία der Apostel berichtigen will, so kann man hier nicht an die Idee der christlichen Freiheit denken. Welcher schiefe unmotivirte Gedanke

ist es, wenn Meyer V. 12. mit V. 11. so verknüpfen will: »als solche, wie der Apostel V. 11. die Christen prädicirt hat, haben wir Christen die Erlaubniss zu allem.« Es gehören zu viele Mittelglieder dazu, um von der Idee der christlichen Freiheit aus die πορνεία unter die abstrakte Kategorie des Erlaubten zu stellen, als dass wir bei den Worten des Apostels eine solche Argumentation voraussetzen können, und je näher hier ein anderer Begriff des ἔξεστι liegt, um so weniger hat man nöthig, an eine Rechtfertigung der πορνεία durch christlich-sittliche Begriffe zu denken, wie wir sie nur im Ideenkreise der Gnostiker finden. Lässt sich der bei den korinthischen Christen so sehr herrschende Hang zur πορνεία nur daraus erklären, dass ihnen auch als Christen noch ihre heidnischen Begriffe und Gewohnheiten anhingen, so ist nichts natürlicher als die Annahme, dass sie auch gegen den Apostel ihre heidnische Ansicht von der πορνεία geltend gemacht haben werden. Sie hielten sie in sittlicher Beziehung für etwas völlig Indifferentes und sahen in ihr nur die Befriedigung eines Triebs, die ihnen ebenso natürlich zu sein schien, wie die Befriedigung eines jeden andern natürlichen Triebs und Bedürfnisses. Warum, hielten sie vielleicht dem Apostel in ihrem Briefe entgegen, soll das Eine dieser *naturalia* nicht ebenso erlaubt sein, wie das andere? Setzen wir diese Instanz der Korinthier voraus, so liegt die Erwiederung des Apostels in den beiden Argumenten, von welchen das eine auf den Begriff des Erlaubten, das andere auf die Analogie des Geschlechtstriebs mit andern Trieben sich bezieht, vollkommen klar vor Augen. Erlaubt ist, hatten die Korinthier gesagt, die πορνεία. Der Apostel fasst den Begriff des Erlaubten auf, und hält ihn in seiner abstracten Spitze fest. Geht man vom Begriff des Erlaubten aus, so ist freilich an sich alles erlaubt. Nimmt man den in ἔξεστι enthaltenen Begriff der Freiheit in seinem abstrakten Sinn, so kann man sagen, der Mensch hat die Freiheit zu allem Möglichen, denn die Freiheit ist an sich etwas so Unbestimmtes, dass sie in sich selbst keine Schranke hat. Aber dem ἔξεστι steht das συμφέρει gegenüber, und es kommt darauf an, ob das, was

man an sich thun kann, anch das sittlich Gute ist. Und nicht blos an dem Sittlichen hat die Freiheit ihre Schranke, sie hat auch in sich selbst eine nothwendige Schranke, sofern sie, wenn sie schlechthin schrankenlos wäre, die Freiheit auch dazu wäre, sich selbst zu negiren, im Widerspruch mit sich selbst sich selbst aufzuheben. Mag man auch einen noch so ausgedehnten Gebrauch von der Freiheit machen, so kann er doch nie so weit gehen, dass die Freiheit ihre Macht gegen sich selbst kehrt und zur Nichtfreiheit wird. Das absolut freie Subjekt kann nie schlechthin znm Objekt werden, was der Apostel treffend, im Gegensatze gegen das den absoluten Subjektsbegriff enthaltende πάντα μοι ἔξεστιν, durch das passive ἐξουσιάζεσθαι ausdrückt. Schon die Freiheit selbst hat also ihre Schranke in sich selbst, und es ist schlechthin nichts gesagt, wenn man sich auf seine Freiheit beruft, oder darauf, dass etwas an sich erlaubt ist. Ist es blos an sich erlaubt, so ist diess noch eine so abstrakte Bestimmung, dass man unmöglich dabei stehen bleiben kann. Ebenso verhält es sich daher mit der πορνεία. Mag man auch zu ihrer Rechtfertigung sagen, sie sei an sich erlaubt, und somit in sittlicher Beziehung indifferent, so kann diess nur in dem allgemeinen abstrakten Sinn gelten, in welchem man zwar an sich manches thun dürfte und könnte, was aber, sobald die Sache nach ihrer nähern konkreten Bestimmtheit betrachtet wird, durchaus verwerflich ist. Es ist zunächst nur der Begriff des Erlaubten, von welchem aus der Apostel argumentirt, da aber ohne Zweifel schon in dem Briefe der Korinthier die Erlaubtheit der πορνεία durch die Analogie des Geschlechtstriebs mit andern natürlichen Trieben motivirt wurde, so hatte der Apostel auch darauf noch besonders Rücksicht zu nehmen. Er thut diess V. 13. f. in einer Weise, die auch nach der Ansicht anderer Interpreten sehr wahrscheinlich macht, dass er auf ein von den Korinthiern selbst zur Rechtfertigung der πορνεία gebrauchtes Argument sich beziehe.

Hat sich uns nun bis dahin ein ganz logisch fortschreitender Gedankenzusammenhang des Apostels ergeben, so erhellt hieraus zugleich, dass er nur in der Behandlung des-

selben Hauptthema's fortführt, wenn er K. 7. auf die Ehe übergeht. Die Ehe gehört ja nach seiner Auffassung, wie schon gezeigt worden ist, mit der πορνεία unter denselben Begriff zusammen. Gleichwohl aber ist nun erst die Frage zu beantworten, warum der Apostel gerade in diesem Zusammenhang auch noch auf die Ehe zu reden kommt? Wollte er blos vor der πορνεία warnen, so hätte er ja seinen Zweck auch schon durch die 6, 12—20. gegebenen Erinnerungen erreicht. Wozu zieht er auch noch die Frage über die Ehe in den Kreis seiner Erörterung? Dass er diess ohne besondere Veranlassung gethan habe, ist nicht anzunehmen. Will man nun aber die Veranlassung hiezu darin finden, dass es in der korinthischen Gemeinde auch Gegner des ehelichen Lebens gegeben habe, so setzt man etwas voraus, was nicht nur, wie schon bemerkt worden ist, sich auf keine Weise geschichtlich nachweisen lässt, sondern auch nicht einmal mit dem uns sonst bekannten Zustand der korinthischen Gemeinde recht zusammenstimmt. Was wir als geschichtlich gegeben voraussetzen können, ist nur der in Korinth herrschende Hang zur πορνεία und der von Seiten der Korinthier gemachte Versuch, ihre heidnische Ansicht von der πορνεία gegen den Apostel geltend zu machen. Wir sehen aus der Stelle 5, 9. dass darüber schon vor unserem ersten Brief zwischen dem Apostel und den Korinthiern verhandelt worden war. Sie hatten sich über diesen Punkt mit ihm nicht verständigen können. Die Forderung, die er an sie gemacht hatte, μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, schien ihnen eine übertriebene Strenge. Die Art und Weise, wie der Apostel 6, 12. f. argumentirt, hat ganz das Aussehen einer Gegenargumentation. Wie nun, wenn wir annehmen, es liege auch 7, 1. f. ein ähnliches Argument der Korinthier zu Grunde? So gut die Korinthier die πορνεία dadurch zu rechtfertigen suchten, dass sie die Befriedigung des Geschlechtstriebs für ebenso natürlich und erlaubt erklärten, wie die Befriedigung eines jeden andern Triebs, so gut konnten sie auch dem Apostel die Instanz entgegenhalten, ob er denn überhaupt das ἅπτεσθαι γυναικὸς für unerlaubt halte, sowohl die eheliche als die aus-

sereheliche Geschlechtsgemeinschaft, somit auch die Ehe verbiete? Diese Frage lag sehr nahe, wenn man die Befriedigung des Geschlechtstriebs für etwas so natürliches hielt, dass man auch in der πορνεία nichts Unerlaubtes sehen konnte, und demgemäss auch von der Ehe die Ansicht hatte, dass sie nur zur Befriedigung des Geschlechtstriebs dienen soll. Diese Auffassung der Frage entspricht auch ganz der Stellung, welche die Korinthier in ihrem Schreiben dem Apostel gegenüber genommen zu haben scheinen. Wie sie seiner Forderung μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις dadurch entgegentraten, dass sie ihr eine Deutung gaben, vermöge welcher ihre Befolgung als etwas der Natur der Sache nach Unmögliches erscheinen musste, so stellten sie auch durch die von der Ehe genommene Instanz die Sache auf die Spitze, sei es, um geradezu seine Forderung in Betreff der πορνεία als eine extreme darzustellen, oder wenigstens darüber in's Klare zu kommen, was er von dem ἅπτεσθαι γυναικὸς in der Ehe halte. Ob er also, machten sie, wie wir aus 7, 1. sehen, zum Gegenstand einer ausdrücklich an ihn gerichteten Frage, auch die Ehe für unerlaubt halte, da es sich ja bei ihr in der Hauptsache um dasselbe handle, wie bei der πορνεία, ob demnach die, die schon in der Ehe leben, sich der ehelichen Beiwohnung völlig zu enthalten haben, oder die Ehegatten sich trennen sollen, besonders wenn in gemischten Ehen die christliche Ansicht von der Ehe mit der heidnischen in Collision kommen musste. Es lässt sich gewiss von diesem Gesichtspunkt aus sehr leicht erklären, welche Veranlassung man in Korinth hatte, die hier von dem Apostel behandelte Frage in Betreff des ehelichen Lebens aufzuwerfen, und wenn auch nicht gerade anzunehmen ist, dass die verschiedenen einzelnen Punkte, auf welche der Apostel hier eingeht, schon in dem Briefe der Korinthier selbst berührt worden sind, so lässt sich doch wohl denken, dass der Apostel, nachdem ihm einmal eine solche Veranlassung gegeben war, für gut fand, sich über diese Frage überhaupt genauer zu erklären, und um Missverständnissen, wie sie in Korinth so leicht stattfanden, vorzubeugen, seine Ansicht darüber darzulegen. Seiner

dialektischen Weise gemäss analysirt er die angeregte Frage nach ihren verschiedenen Momenten und fasst sie in der Totalität ihres Begriffs auf. So schliesst sich demnach K. 7. genau an K. 5. und 6. an, es bewegt sich in demselben Ideenkreise, und die drei Kapitel bilden einen zusammenhängenden Abschnitt, in welchem die in ihm behandelten Fragen durch ihre innere Verwandtschaft immer wieder unter denselben Gesichtspunkt gehören. Wie unberechtigt ist daher der so oft [1]) aus 7, 1. gezogene Schluss, dass es in Korinth eine streng ascetische und aus ascetischen Grundsätzen die Ehe verdammende Partei gegeben habe? Von dem entwickelten Gesichtspunkt aus gibt vielmehr auch K. 7. einen Beitrag zu den Zügen, aus welchen wir uns ein ganz anderes Bild des vorherrschenden Charakters der korinthischen Gemeinde zu entwerfen haben.

2. Die Ansicht des Apostels von der Ehe und der Sklaverei, Kapitel 7.

Dass die Ansicht des Apostels von der Ehe mit dem jetzt geltenden sittlichen Begriff von derselben nicht zusammenstimmt, sollte man nicht läugnen, da es zu klar vor Augen liegt. Je eigenthümlicher seine Ansicht von der Ehe ist, um so grösser ist nur das Interesse, das sie für uns hat. Wie wenig er eine innere sittliche Bedeutung der Ehe anerkennt, ist gleich in dem Hauptsatz, mit welchem er seine Erörterung beginnt, deutlich genug ausgesprochen, dass es καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι. Wie man auch den Begriff des καλὸν bestimmen mag, mag man es vom sittlich Nothwendigen oder vom Nützlichen verstehen, was der Apostel hiemit sagen will, kann doch immer nur diess sein, dass, so viele Ausnahmen auch im Einzelnen stattfinden mögen, im Allgemeinen und in letzter Beziehung es doch immer das Beste sei, nicht zu heirathen. Warum es das Beste sei, sagt der Apostel nicht, er deutet es aber wenigstens an durch

---

1) Wie namentlich auch von Neander a. a. O.

die Bezeichnung der Ehe als eines ἅπτεσθαι γυναικός. Ist das Heirathen ein ἅπτεσθαι γυναικός, so scheint die Berührung, in welche man dadurch mit einem Weibe kommt, gleichsam eine materielle Verunreinigung zu sein, von welcher man nur dadurch frei bleiben kann, dass man nicht heirathet. Wie nach der bekannten alterthümlichen Ansicht der Geist sich verunreinigt, wenn er mit der unreinen Materie in Berührung kommt, so hat man vor dem ἅπτεσθαι γυναικός, wie vor der Befleckung mit einem unreinen Stoff sich zu hüten. Da nun aber doch das γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι nicht als absolutes Gebot gelten kann, und das, was an sich sein soll, in der Wirklichkeit des Lebens so wenig stattfindet, dass vielmehr die Geschlechtsgemeinschaft als πορνεία die herrschende Sitte ist, so ist in Vergleichung mit dem grösseren Uebel der πορνεία die Ehe als die Form der Geschlechtsgemeinschaft, in welcher ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχει, und ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχει, das jenem vorzuziehende geringere. Es ist klar, dass der Apostel die Ehe nur gestattet, aus Rücksicht auf die Verhältnisse, wie sie einmal sind, aber nicht sein sollten, nur διὰ τὰς πορνείας, d. h. weil die πορνεία in den verschiedenen Arten, in welchen sie sich äussert, etwas so allgemein herrschendes ist, dass man sich damit begnügen muss, dem ungezügelt sich äussernden Trieb wenigstens innerhalb einer gesetzlichen Form eine bestimmte Schranke zu setzen. Die Ehe ist somit das Mittel, durch welches der πορνεία vorgebeugt werden soll, und da nun der Hang zur πορνεία so gross ist, dass er ohne die Gegenwirkung dieses Mittels sogleich wieder um sich greift, so ist innerhalb der Ehe selbst der Befriedigung des Geschlechtstriebs um so weniger ein Hinderniss in den Weg zu legen, durch welches nur eine Veranlassung zur πορνεία gegeben würde. Dass die Belehrung, die der Apostel V. 3—5. über die gegenseitige ὀφειλή gibt, wie de Wette bemerkt, eine blos sich anschliessende und beiläufige ist, nur dadurch veranlasst, dass manche Eheleute in Korinth aus ascetischer Ueberspannung auch ohne Zustimmung der andern Hälfte sich der Enthaltung vom Geschlechtsumgang beflissen und dadurch Unfrieden in

die Ehe brachten, ist ganz gegen den Zusammenhang der Stelle. Betrachtete er die Ehe vor allem als ein Schutzmittel gegen die πορνεία, so musste er auch ihren Hauptzweck in das ἀποδιδόναι τὴν ὀφειλὴν setzen, und es ist daher, so auffallend es auch sein mag, von seinem Standpunkt aus nur natürlich, dass er dazu sogar ausdrücklich ermahnt. Stösst man sich daran, und glaubt man das, woran man sich stösst, nur aus bestimmten Voraussetzungen erklären zu können, so setzt man nicht nur etwas voraus, wovon sich keine geschichtliche Spur findet, sondern schiebt auch dem Apostel eine andere Ansicht von der Ehe unter, als er wirklich hat. Ist die Ehe διὰ τὰς πορνείας, so ist es an sich das Beste, nicht zu heirathen, besser aber ist es immer, zu heirathen, als der πορνεία sich hinzugeben, oder wenigstens die brennende Lust zur πορνεία in sich zu tragen V. 9. Daher kommt der Apostel auch im Folgenden immer wieder auf seinen Hauptsatz zurück, dass es, wofern man nur nicht der Gefahr sich aussetzt, der Versuchung zur πορνεία zu unterliegen, am besten ist, ehelos zu bleiben. Auf der einen Seite kann er die Ehe nicht unbedingt verbieten, weil die πορνεία das weit überwiegende Uebel ist, auf der andern Seite kann er sie aber auch nicht unbedingt empfehlen, weil sie mit seiner religiösen Lebensansicht nicht zusammenstimmt. Es ist somit immer nur eine durch die Rücksicht auf die Verhältnisse, in welchen der Einzelne sich befindet, bedingte Concession, wenn er die Ehe gestattet oder ihr den Vorzug gibt. Wie aber die individuellen Verhältnisse das eheliche Leben rathsam machen, so gibt es auch Verhältnisse, durch welche der Vorzug, der an sich der Ehelosigkeit zu geben ist, noch ein neues sehr bedeutendes Gewicht erhält. Man lebt jetzt, sagt der Apostel V. 29 f., in der Periode der Welt, in welcher man ganz darauf gefasst sein muss, überhaupt mit allem, was zur Welt gehört, zu brechen. Es ist eine Zeit, in welcher nichts einen festen Bestand hat, alles, was man hat und thut, jede Stimmung und Empfindung ist etwas so Wechselndes und Augenblickliches, dass nichts eine reale Bedeutung gewinnen kann. Es soll niemand an das unmittelbar Gegenwärtige sein

Interesse fesseln, die, die Weiber haben, nicht an ihr eheliches Verhältniss, die Weinenden nicht an ihr Unglück, die Fröhlichen nicht an ihr Glück, die Handeltreibenden nicht an ihren Erwerb, die Weltgeniessenden nicht an ihren Weltgenuss. Man muss alles Weltliche abbrechen, um seinen Sinn ungetheilt auf das Eine zu richten, das jetzt unser ganzes Interesse in Anspruch nehmen soll.

Wie entfernt ist der Apostel, wenn wir alle Momente seiner Erörterung zusammenehmen, von der Ansicht, dass die Ehe nicht blos ein natürliches, sondern auch ein sittliches Verhältniss ist. Ja selbst sofern sie als blosse Geschlechtsgemeinschaft betrachtet wird, ist es nicht einmal die gesetzlich geordnete Fortpflanzung des Geschlechts, was als Hauptzweck der Ehe hervorgehoben wird, sondern nur die Befriedigung der Geschlechtslust. Die ganze Ansicht des Apostels von der Ehe ist sosehr durch den Gegensatz zu der *πορνεία*, deren Gegenmittel die Ehe sein soll, bestimmt, dass sie im Grunde nur dazu da zu sein scheint, in ihr ohne Sünde zu thun, was ausser ihr nur mit Sünde geschehen kann. Man könnte daher, da Ehe und *πορνεία*, wie sie hier in ihrem Verhältniss zu einander betrachtet werden, materiell dasselbe und nur formell von einander verschieden sind, sogar sagen, die Ehe sei selbst nur eine *honesta πορνεία*. Der Gedanke an die Möglichkeit, dass die Ehe in dem Verhältniss der Ehegatten zu einander auch zur Beförderung sittlich religiöser Zwecke dient, scheint sosehr ausserhalb des Gesichtskreises des Apostels zu liegen, dass er von ihr nur eine Beeinträchtigung derselben befürchtet. Dem Ehelosen, sagt der Apostel V. 32., liegt das, was sich auf den Herrn bezieht, am Herzen, wie er dem Herrn gefalle, dem Verehelichten liegt das Weltliche am Herzen, wie er dem Weibe gefalle. Das Weib und die Jungfrau haben ein getheiltes Interesse, sie gehen darin auseinander, dass bei der einen ihr Interesse auf den Herrn geht, damit sie heilig sei an Leib und Geist, bei der andern auf die Welt und ihren Mann [1]). Dass der Apo-

1) Nach der Lesart, die ich wegen ihres einfacheren und natürlicheren Sinnes vorziehe: *μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ* u. s. w.

stel hier nicht von dem der Natur der Sache nach nothwendigen Verhältniss rede, sondern nur seine Erfahrung ausspreche, wie es *in praxi* gewöhnlich stattfinde, dass wir also hier eine lediglich empirische Unterstützung der Bevorzugung des Cölibats haben [1]), könnte nur dann mit gutem Grunde gesagt werden, wenn die Ansicht des Apostels von der Ehe überhaupt eine andere wäre. Sah er aber in ihr nur die Befriedigung eines sinnlichen Triebs, welchen sittlich religiösen Werth hätte er ihr zuschreiben können? Er spricht so allgemein, dass man deutlich sieht, er kann es sich gar nicht anders denken, als dass das Verhältniss, in welchem die Ehegatten zu einander stehen, dem Verhältniss Eintrag thut, in welchem sie zu dem Herrn stehen sollen. Das erstere scheint ihm als ein μεριμνᾷν τὰ τοῦ κόσμου in eine nothwendige Collision mit dem μεριμνᾷν τὰ τοῦ κυρίου zu kommen. Die weltliche sinnliche Richtung der Ehe kann der übersinnlichen göttlichen der Religion nur entgegenwirken, und den Sinn von ihr abziehen.

Unter den Interpreten des apostolischen Briefs ist es nur Rückert, welcher das Missverhältniss, in welchem die Ansicht des Apostels von der Ehe zu dem sittlichen Begriff derselben steht, offen und unumwunden anerkennt. Wenn man alles das ansehe, was er Kap. 7. sage, könne fast nicht geläugnet werden, dass diess einer von denjenigen Punkten sei, worin er, ohne eigene Erfahrung überdiess, noch nicht bis zur vollen evangelischen Freiheit hindurchgedrungen war, indem das eheliche Leben ihm als ein wirkliches Hinderniss des rechten Christenlebens erschienen sei, als was es doch unmöglich gelten könne. Dem ehelosen Manne, der den Ehestand nur vom Hörensagen kannte, und noch keine oder seltene Gelegenheit gehabt haben mochte, das Schöne und Segensreiche einer christlichen, auf Uebereinstimmung in christlicher Gesinnung ruhenden Ehe anzuschauen, habe eine etwas schiefe Ansicht leicht widerfahren können, und seine ganze Natur habe es mit sich gebracht, dass er das, was sich gegen die

1) Vgl. Meyer zu V. 32—34.

Ehe sagen lassen möge, in etwas grellem Lichte zu sehen, und darnach auch wieder darzustellen geneigt war [1]). Gewöhnlich sucht man die von dem Apostel ausgesprochene Ansicht dahin auszulegen, er habe absichtlich nur die Eine Seite der Sache in's Auge gefasst, und spreche blos von dem nächsten sinnlichen Zweck, ohne den höheren ausschliessen zu wollen. Diese Voraussetzung stimmt jedoch schon mit der Aufgabe, die sich der Apostel setzte, eine so viel möglich umfassende, in die verschiedenen Beziehungen des ehelichen Lebens eingehende Erklärung zu geben, nicht gut zusammen. Sagt man, er wolle hier nicht über den Zweck der Ehe überhaupt, sondern über das Bedürfniss derselben bei den Meisten, namentlich den Korinthiern, sich aussprechen, so ist dadurch nichts erklärt. Das Bedürfniss, von welchem er spricht, ist ja nur das sinnliche, man muss daher wieder fragen, warum er das Bedürfniss der Ehe nur als ein sinnliches betrachtet. Und wenn er auf die Korinthier besonders Rücksicht zu nehmen und die an ihn gemachte Frage zu beantworten hatte, ob er, wenn er die *πορνεία* so streng verbiete, das *ἅπτεσθαι γυναικὸς* auch in der Ehe für unerlaubt halte, hätte er sich nicht um so mehr veranlasst sehen sollen, der niedrigen sinnlichen Ansicht, welche die Korinthier von der Ehe hatten, wenn sie sie mit der *πορνεία* unter demselben Gesichtspunkt zusammenstellten, die höhere sittliche entgegenzustellen? Woher wissen wir, welche höhere Ansicht er von der Ehe hatte, wenn er in seiner ganzen Erörterung dieser Frage nur bei der geringeren stehen bleibt, und nicht einmal eine Andeutung darüber gibt, wo sich die höhere an sie anknüpfen soll? Ja, scheint er nicht eine solche sogar selbst auszuschliessen, wenn er nur die Wahl lässt, entweder gar nicht zu heirathen, oder nur *διὰ τὰς πορνείας*, um nicht zu einer ausserehelichen Befriedigung des Geschlechtstriebs gereitzt zu werden? Das Mittlere zwischen dem Einen und dem Andern wäre eben der sittliche Zweck der Ehe. Wie wäre aber die Behauptung, dass das *γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι* an sich das Beste ist,

1) Vgl. Rückert zu 7, 1. 32 f.

genügend motivirt, wenn es ausser dem sinnlichen Zweck, welcher die Ehe zur Verhütung der *πορνεία* zulässig macht, noch einen andern gäbe, durch welchen die Ehe selbst zu einer sittlich religiösen Aufgabe des Lebens wird? Ist sie eine solche, so wäre es ein Widerspruch gegen das sittliche Bewusstsein, schlechthin zu sagen, *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*. Der Gedankengang des Apostels gestattet es also nicht, bei ihm etwas Anderes vorauszusetzen, als er wirklich gesagt hat. Man kann daher auch nicht mit Meyer so argumentiren: „Sollte denn er, der sogar die Verbindung mit Christo als Analogon der Ehe dachte, Eph. 5, 26. 27., die Ehe nur als ein *temperamentum incontinentiae* gewürdigt haben? Nein, er hebt unter den mehreren Gründen, deren er sich bewusst war, gerade denjenigen hervor, welcher theils seine Leser vorzugsweise anging, theils auch überhaupt bei der Nähe der Parusie noch vorzügliche Wichtigkeit hatte, während die herannahende Katastrophe ihm die höheren Ehezwecke als doch nicht mehr erreichbar erscheinen lassen musste." Auf die genannte Stelle des Epheserbriefs kann man sich, selbst abgesehen davon, dass es mehr als zweifelhaft ist, ob der Epheserbrief ein paulinischer ist, aus dem Grunde nicht berufen, weil sich aus ihr nicht erklären lässt, warum der Apostel 1 Cor. 7. von der Ehe so spricht, wie wenn es keinen andern Zweck der Ehe gäbe, als eben nur diesen sinnlichen. Dazu kommt, dass Eph. 5, 26., wie auch 2 Cor. 11, 2. von der Ehe nur in bildlichem Sinne die Rede ist, Bild einer innigen, den Unterschied in der Einheit aufhebenden Vereinigung ist aber die Ehe in jedem Fall, wie man auch ihren Zweck bestimmen mag. Dass es aber, um über die Rücksicht, die der Apostel auf die Korinthier zu nehmen hatte, nichts weiter zu sagen, wegen der Nähe der Parusie nicht mehr an der Zeit gewesen sei, an die höheren Zwecke der Ehe zu erinnern, ist eine Behauptung, welche sich auf keine Weise zurechtlegen lässt. Können die höheren Zwecke der Ehe nur die sittlichen sein, wie liesse sich eine Zeit denken, in welcher die sittliche Aufgabe des Lebens ihre Bedeutung für das christliche Bewusstsein verliert, oder als nicht mehr

erreichbar erscheint? Kommt daher die Nähe der Parusie hier noch besonders in Betracht, so hätte sie auch in Beziehung auf das eheliche Leben die höhere Aufgabe der christlichen Sittlichkeit, wenn man sich derselben überhaupt bewusst war, nur um so näher legen müssen. Es ist somit immer noch nicht erklärt, warum der Apostel bei einer so geringen Vorstellung von dem Zweck und Wesen der Ehe stehen bleibt. Näher kommt unstreitig Neander der Wahrheit, wenn er auf der einen Seite hervorhebt, die eigenthümliche Wirkung des Christenthums sei es, dass es alle in der menschlichen Natur gegründeten sittlichen Verhältnisse in ihrer menschlichen Form zu einer höheren Bedeutung verklärte, auf der andern aber auch daran erinnert, dass es seinen durchbildenden Einfluss nicht von Anfang an in allen Lebensverhältnissen habe offenbaren können. Wenn auch nicht aus dem Geiste des Christenthums an sich, doch aus dem durch dasselbe hervorgerufenen Gegensatz gegen das Verderben der Welt habe eine die eheliche Bande fliehende ascetische Richtung hervorgehen können, zumal da man zuerst dem baldigen Untergang aller irdischen Dinge, welcher der vollkommenen Entwicklung des Reiches Gottes vorangehen sollte, entgegensehen zu können glaubte. Das Bewusstsein, dass ehe das Reich Gottes in seiner Vollendung eintreten werde, das irdische Leben der Menschheit erst in allen seinen Formen von dem Leben des Reiches Gottes durchdrungen werden, und dieses alle jene Formen zu seiner Offenbarung sich aneignen sollte, habe sich nur allmählig aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang herausbilden können. Was insbesondere die Ehe betreffe, so habe zwar Christus die ascetische Verachtung der Ehe zurückgewiesen, bis aber das Christenthum mehr in das Leben der Menschheit eingedrungen und dadurch die wahre Idee der Ehe als einer eigenthümlichen Offenbarungsform des Reichs Gottes verwirklicht worden sei, habe die Begeisterung für das Reich Gottes die Ehe als ein störendes, den Geist von jener Einen Richtung zum Reiche Gottes abziehendes Verhältniss betrachten lassen (a. a. O. S. 318.). Mit Einem Worte also: bei der vorherrschenden ascetischen

Lebensansicht konnte die wahre Idee der Ehe noch nicht zum Bewusstsein kommen. Nur erklärt sich Neander darüber nicht näher, welchen Einfluss diese Ansicht auf den Apostel selbst hatte. Wenn aber eine Ueberschätzung des ehelosen Lebens nicht bei dem judaisirenden Theil der Gemeinde, sondern bei den Paulinern stattgefunden haben soll, die auch in dieser Hinsicht dem Beispiel des Apostels nachfolgen zu müssen glaubten, so war es doch gewiss noch etwas ganz Anderes, als das blosse Beispiel der Ehelosigkeit des Apostels, worauf sie sich für ihre Ansicht berufen konnten. Der Apostel selbst spricht sich ja in seinem Brief für den Vorzug des ehelosen Lebens aus, es muss daher vor allem von ihm selbst gelten, was Neander, um die Ursache dieser Erscheinung zu erklären, zunächst nur in Beziehung auf die Pauliner sagt. Er selbst hatte also jenes Bewusstsein, dass das Reich Gottes in allen Formen des menschlichen Lebens sich offenbaren müsse, noch nicht in seinem ganzen Umfang, und zwar aus dem Grunde, weil es sich nur allmählig aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang herausbilden konnte.

Von diesem Punkte aus kann man sich erst über die Anschauungsweise des Apostels genauer orientiren. Gesetzt, die Veranlassung, die der Apostel hatte, über das eheliche und ehelose Leben auf die angegebene Weise sich zu erklären, wäre für uns zweifelhafter, als diess wirklich der Fall ist, es lässt sich nicht läugnen, dass er hier Ansichten und Grundsätze vorträgt, die eine hinlänglich berechtigte Grundlage für alle jene ascetischen Bestrebungen sein konnten, welche in der Folge auf dem Gebiete des christlichen Lebens in so weitem Umfange sich hervorthaten. In allen in diese Kategorie gehörenden Erscheinungen so mannigfaltiger Art zeigt sich der Einfluss, welchen der Geist der alten Welt auch noch im Christenthum hatte. Die Weltanschauung der alten Welt kam nie über den Gegensatz zwischen Geist und Materie hinaus. Wenn sie sich zu der höchsten sittlich-religiösen Aufgabe erhob, so bestand sie in letzter Beziehung immer wieder in der Forderung, die sie an das seiner geistigen Natur sich bewusste Subjekt machte, sich in sich selbst zurückzuziehen und alle

Beziehungen abzuschneiden, welche es mit der materiellen Welt verknüpften. Je grösser nun, als das Christenthum zu seiner geschichtlichen Bedeutung gelangte, auf der einen Seite der Aufschwung war, welchen das religiöse Bewusstsein nahm, während auf der andern die Weltanschauung im Ganzen an den Gegensatz zwischen Geist und Materie gebunden blieb, um so mehr konnten dadurch nur solche Erscheinungen hervorgerufen werden, wie sie uns im Gnosticismus und Manichäismus begegnen. Es sind solche Formen, in welchen der Gegensatz zwischen Geist und Materie so sehr als möglich gespannt ist, und der der alterthümlichen Weltansicht zu Grunde liegende Dualismus in seiner reinsten Erscheinung hervortritt. In dieselbe Kategorie gehören nun aber auch die Erscheinungen des christlich-ascetischen Lebens. Auch da, wo der Gegensatz von Geist und Materie principiell schon überwunden ist, und an einen eigentlichen Dualismus nicht gedacht werden kann, kommt die dualistische Weltansicht immer wieder in dem Grundsatz zum Vorschein, dass man das Materielle, Körperliche, als das an sich Unreine und den Geist Befleckende, zu fliehen habe. Die höchste sittliche Aufgabe der Ascese besteht darin, dass man in seinem eigenen Körper einen Feind bekämpft, der, so eng er auch mit dem eigenen Selbst zusammengewachsen ist, doch nur als ein fremdartiges Element betrachtet werden kann. Man kann sich desselben nur dadurch entledigen, dass man so viel möglich die Bande auflöst, welche den Körper mit dem Geist verknüpfen, und durch die Unterdrückung aller Triebe, deren Befriedigung durch körperliche Organe vermittelt wird, dem Feinde, welchen man in sich selbst hat, die Zugänge abschneidet, durch welche er seinen Einfluss auf den Geist ausüben und seine Herrschaft über ihn behaupten will. Das allgemeinste und höchste Gebot der Ascese ist das *μὴ ἅπτεσθαι;* es kommt nur darauf an, die ursprüngliche Reinheit des Geistes dadurch zu bewahren, dass man mit dem Materiellen und Körperlichen, als dem an sich Unreinen, in keine Berührung kommt, wie wenn das, was einer Handlung den Charakter des Unsittlichen aufdrückt, nicht in ihr selbst und in dem Akt, durch welchen der Geist sich

selbst zu ihr bestimmt, läge, sondern nur durch äussere Mittheilung in sie hineinkäme. Der Gegensatz der christlich-sittlichen und der alterthümlichen Lebensansicht könnte in dieser Beziehung nicht bestimmter ausgesprochen sein, als in der Stelle Kol. 2, 20. 21. geschieht: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τῦ κόσμυ, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε· μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς;* Aber nur um so mehr muss man fragen, welcher wesentliche Unterschied ist zwischen diesem *μὴ ἅψῃ*, und dem *μὴ ἅπτεσθαι* des Apostels 1 Kor. 7, 1.? Bedenkt man, wie vieles dazu gehörte, bis die in dem Christenthum principiell enthaltene sittliche Lebensansicht das sittliche Bewusstsein in der ganzen Bedeutung ihres Princips durchdringen und in die einzelnen Verhältnisse des sittlichen Lebens sich hineinbilden konnte, so kann die Behauptung nichts Befremdendes und Anstössiges haben, dass die Ansicht des Apostels von der Ehe noch ganz auf dem Uebergangspunkte liegt, auf welchem die christlich-sittliche Weltanschauung von der alterthümlichen, auf dem Gegensatz von Geist und Materie beruhenden sich erst lostrennen musste. Auch in dem *ἅπτεσθαι γυναικὸς* kommt der Geist in eine ihn befleckende Berührung mit der Materie. In der materiellen, mit dem Princip der Sünde behafteten *σάρξ* zieht ihn die Ehe in das materielle sinnliche Leben hinein, auf der andern Seite ist sie freilich den *πορνείαι* gegenüber auch wieder ein Schutzmittel gegen die überwiegende Macht der materiellen Triebe.

Je geneigter man gewöhnlich ist, in dem Apostel ein dem geschichtlichen Entwicklungsgang weit vorgreifendes Bewusstsein vorauszusetzen, um so wichtiger ist es, seine Anschauungsweise auch in Beziehung auf andere verwandte Lebensverhältnisse näher kennen zu lernen. Wie wir für die christliche Ansicht von der Ehe nur die ächt sittliche halten können, und sie desswegen auch schon bei dem Apostel finden zu müssen glauben, so scheint nichts mehr mit den Grundsätzen des Christenthums zu streiten, als die Sklaverei der alten Welt. Und doch, wie hat sich der Apostel auch hierüber erklärt? Nach der gewöhnlichen Meinung der Inter-

preten [1]) hätte er zwar 7, 21. gegen die Sklaverei sich ausgesprochen und den Sklaven ermahnt, dass er die Gelegenheit, frei zu werden, nicht unbenützt lassen soll. Wie kann man aber diese Erklärung, welche auch schon die Auktorität der bedeutendsten alten Exegeten, namentlich des Chrysostomus und Theodoret, gegen sich hat, noch länger für die richtige halten? Wie ungeschickt stände schon das *καί*, das, wie man es auch nehmen mag, einen schiefen Gedanken gibt? Und welcher Widerspruch wäre in der Erklärung des Apostels, wenn er den Sklaven ermahnte, lieber frei zu werden, nachdem er unmittelbar zuvor den allgemeinen Grundsatz aufgestellt hat, es solle jeder in den äussern Verhältnissen bleiben, in welchen er Christ geworden ist? Auch die beiden folgenden Verse, in welchen der Apostel von der auch in der Sklaverei möglichen Freiheit spricht, und nur zu der innern, von Menschenauktorität unabhängigen Freiheit ermahnt, stimmen damit so zusammen, dass es unmöglich ist, V. 21. anders zu verstehen. Es ist einzig nur die Voraussetzung, dass der Apostel über die Sklaverei nicht anders geurtheilt haben könne, als wir über sie urtheilen, um welcher willen man ihn der Sklavenemancipation das Wort reden lässt. Selbst der sonst den Apostel so scharf und rücksichtslos beurtheilende Rückert hat sich hier von einem falschen exegetischen Grundsatz leiten lassen. Er gibt zu, dass von Seiten der Sprache jener Erklärung nichts entgegen stehe, meint aber, »es sei doch sehr zu bezweifeln, ob es mit dem Sinne des Apostels irgend harmonire, den Sklaven, der auf rechtmässige Weise zum Besitz der Freiheit gelangen könnte, welche er selbst zwar nicht überschätzte, aber doch hochschätzte und allenthalben in Anspruch nahm, von Benutzung dieser Gelegenheit abzumahnen, und das Begehren an ihn zu stellen, ohne Noth für immer in einer Stellung zu verharren, deren Widersinnigkeit er füh-

1) Erst de Wette, Meyer, Osiander haben die alte richtige Erklärung wieder geltend gemacht. Der Letztere bemerkt mit Recht, wir müssen die Emancipation in diesen Worten selbst jetzt im Zeitalter der Emancipation zurückweisen, und sie hier nicht auf Kosten der Freiheit der Exegese gewinnen wollen.

len, und welche dem Sklaven so oft in seinem Christenthum hinderlich werden musste. Die Erklärung, welcher zufolge der Apostel zum frei werden ermahnt, empfehle sich zwar allerdings von Seiten der Sprache weniger als die andere, aber sie könne doch geduldet werden, und selbst wenn Sprache und Geist in wirklichem Contrast ständen, würde der Geist obsiegen müssen.« Welches falsche, der objektiven geschichtlichen Auffassung widerstreitende Interesse gibt sich hier kund, und wie wenig ist es möglich, die Anschauungsweise des Apostels im Ganzen richtig kennen zu lernen, wenn man sich den Gesichtspunkt durch solche Voraussetzungen verrückt! Es ist somit sehr charakteristisch, dass der Apostel, weit entfernt von dem Drange zur Emancipation, auch in der Sklaverei nichts mit dem Christenthum unverträgliches sieht. „Wenn er nun aber auch die Ermahnung, die er dem christlichen Sklaven gibt, im Sklavenstande zu bleiben, auf den ächt-christlichen Grundsatz stützen konnte, dass man in jedem Stande ein guter Christ sein könne, so musste er doch von dem Standpunkt einer allgemeineren Betrachtung aus auch der äussern Freiheit den unbedingten Vorzug vor der Sklaverei geben. Wie konnte er daher den Sklaven ermahnen, dass er selbst in dem Falle, wenn er eine rechtmässige Gelegenheit habe, frei zu werden, es vorziehen soll, im Sklavenstande zu bleiben? Es ist diess, wie von selbst erhellt, nur ein specieller Theil der allgemeinen Ermahnung, dass jeder am besten thue, in den Verhältnissen zu bleiben, in welchen er Christ geworden ist. Auch der Sklave soll also nicht meinen, er könne, wenn er Christ geworden ist, nicht mehr Sklave sein, er soll vielmehr Sklave bleiben, selbst wenn er auf rechtmässige Weise frei werden kann. Man bedenke nun aber, was hiermit gesagt ist. Es ist hier keineswegs von einem revolutionären Drange die Rede, welcher aus dem Christenthum hätte entstehen können, die Fesseln der Sklaverei abzuschütteln, und im Geiste des christlichen Freiheitsprincips eine Umgestaltung der socialen Verhältnisse zu bewirken, der Apostel spricht von dem einfachsten, rechtmässigsten, bei den Alten selbst oft genug vorkommenden Fall, in welchem ein Sklave

frei werden konnte, und auch in Beziehung auf einen solchen Fall behauptet er, dass der christliche Sklave besser thue, Sklave zu bleiben. Wie kann er diess aber behaupten? Gibt es Zustände, die mit dem Geiste des Christenthums so wenig vereinbar sind, wie die Sklaverei, und so gewiss nicht in alle Zukunft fortdauern können, so gewiss es eine allmählig fortschreitende Entwicklung der Menschheit gibt, so sage man doch, wie der Sklaverei je hätte ein Ende gemacht werden können, wenn es nicht durch das Christenthum geschah? Nach dem Grundsatze des Apostels, dass jeder in dem Zustand bleiben soll, in welchem er Christ geworden ist, müsste die Sklaverei der alten Welt auch jetzt noch fortbestehen und alle Emancipationsversuche, welche etwa bei bekehrten Sklaven gemacht würden, müssten eben aus diesem Grunde, weil sie schon Christen sind, als unberechtigt erscheinen. Ist es nun auf der andern Seite nicht minder gewiss, dass die Aufhebung der Sklaverei ebensosehr im Interesse des Christenthums, als der wahren Humanität ist, wie lässt sich das Eine mit dem Andern anders vereinigen, als durch die Annahme, dass es einen über den Standpunkt, auf welchem wir den Apostel 1 Kor. 7, 21. stehen sehen, hinausgeschrittenen Entwicklungsgang des christlich-sittlichen Bewusstseins gibt? Es ist somit nur die Anerkennung offen vor Augen liegender Thatsachen, wenn beides für gleich thatsächlich gehalten werden muss, dass der Apostel im Sklavenstande zu bleiben ermahnt, das jetzige christliche Bewusstsein aber in der Aufhebung der Sklaverei ein Gebot des Christenthums erkennt.

Was man zur Rechtfertigung des Apostels gegen den Vorwurf der Begünstigung der Sklaverei sagen könnte, würde immer nur darauf hinauskommen, dass er mit Rücksicht auf die damalige Lage des Christenthums alles so viel möglich in dem bisherigen Zustande habe belassen wollen, ohne dass desswegen eine durch den Entwicklungsgang des Christenthums selbst herbeizuführende künftige Veränderung aller dieser Verhältnisse ausserhalb der Sphäre seines Bewusstseins gelegen wäre [1]. Allein auch diese Annahme erscheint als ganz

1) Man vgl. Osiander zu der Stelle: Paulus spreche auch über

unstatthaft, wenn man das eigentliche, den Ermahnungen des Apostels zu Grunde liegende Motiv erwägt. Warum hält er denn, auch abgesehen davon, dass er der Ehelosigkeit an sich den Vorzug gibt, für das Beste, dass die, die noch nicht verehelicht sind, so bleiben, wie sie sind, V. 8. 26. 40., warum empfiehlt er dem Sklaven, lieber Sklave zu bleiben, als frei zu werden, warum meint er, dass überhaupt alle in den Verhältnissen bleiben sollen, in welchen sie einmal als Christen sind, V. 17. 20. 24.? Offenbar, weil er die Katastrophe der ihrem Untergang entgegengehenden Welt schon in der nächsten Nähe vor sich sieht, V. 26. 29. 31. Es scheint ihm daher gleichsam nicht mehr der Mühe werth zu sein, in einem Zeitpunkt, in welchem alles schon wankt, sich ändert und vergeht, noch eine Veränderung der äussern Verhältnisse vorzunehmen, bei welcher man doch auf nichts bleibendes rechnen kann, und sich nur neue Sorge und Mühe macht. Vgl. V. 26. 28. Diese Vorstellung hatte der Apostel von den Ereignissen, welche schon in der nächsten Zukunft eintreten und das Ende der Welt herbeiführen sollten; alles sollte schon abgelaufen und zum Abschluss reif sein, und doch welchen ganz andern Verlauf hat in einer Reihe von achtzehen Jahrhunderten das nach der Ansicht des Apostels für diese Welt gar nicht mehr bestimmte Christenthum genommen! Welche Kluft trennt in diesem Einen Punkt das Bewusstsein des Apostels von dem unsrigen, und wie wenig kann demnach, wenn so Vieles, wodurch die Idee des Christenthums sich erst verwirklichen

dieses Verhältniss, wie theilweise über die andern in diesem Kapitel temporell, und habe alle Ursache gehabt, in jener Zeit grosser Bewegung und froher Hoffnung des baldigen Anbruchs des göttlichen Reichs der Freiheit, die vielen Sklaven in der Gemeinde zu beruhigen und ihren raschen Freiheitsdrang durch heilige Motive zu hemmen, ja er habe in ihrem und der Gemeinde Interesse zur Abwehr grösserer Beschwerung für solche Sklaven und des Aergernisses vor der Welt so sprechen müssen. Einer allmähligen Selbstentfaltung der äussern Freiheit aus der innern, der Würde und Kraft des Christenthums, als des wahren, geschichtlich bewährten Princips der Emancipation, sei Paulus damit nicht entgegengetreten.

musste, für sein Bewusstsein noch gar nicht existirte, und sogar nicht einmal die Möglichkeit seiner Existenz in ihm hatte, das seinige der objektive Maasstab für das unsrige sein? Es ist diess nicht blos ein einfacher, zufälliger Irrthum, welcher von dem Inhalt und Zusammenhang des Bewusstseins des Apostels sich leicht ablösen lässt, sondern er greift in dasselbe so tief ein, dass die ganze Ansicht vom Christenthum durch ihn eine wesentlich andere wird, als sie ohne ihn ist. Man stelle sich nur vor, auf welchem ganz anderen Standpunkt der steht, welcher das Christenthum schon bei dem ersten Schritt, welchen es thut, um seinen Lauf durch die Weltgeschichte zu nehmen, am Ende seiner zeitlichen Entwicklung erblickt, oder vielmehr seine ganze geschichtliche Entwicklung aus der diesseitigen Welt in die jenseitige verlegt! Können wir von dem Punkte der Weltgeschichte aus, auf welchem wir stehen, in dem Christenthum von Anfang an nur die Bestimmung erkennen, in alle jene Verhältnisse einzugehen, in welchen es sich selbst verwirklicht und den an sich seienden Inhalt seines Wesens in die volle Realität der Erscheinung herausgestellt hat, so stellt sich uns eben darin die sittliche Aufgabe des Christenthums dar. Unsere ganze Vorstellung von seinem absoluten Werth ist wesentlich bedingt durch die Betrachtung alles dessen, was es in sittlicher Beziehung in dem Gange seiner geschichtlichen Entwicklung für die Menschheit geworden ist, und je tiefer und vielseitiger wir alle Verhältnisse des sittlichen und geselligen Lebens von ihm durchdrungen sehen, um so gewisser hat sich darin nur die Idee seines Wesens realisirt. Gibt es daher einen Standpunkt, auf welchem der geschichtliche Entwicklungsgang des Christenthums nicht blos ausserhalb der Sphäre der Betrachtung liegt, sondern voraus schon dadurch abgeschnitten ist, dass man da schon das Ende der zeitlichen Entwicklung erblickt, wo sie erst ihren Anfang nehmen soll, so erklärt sich daraus sehr natürlich, dass in demselben Verhältniss auch die sittliche Aufgabe des Christenthums zurücktritt, und gerade solche Lebensverhältnisse, welche wir ganz besonders als das sittliche Gebiet des Christenthums betrachten müssen, mehr oder minder indifferent erscheinen.

In diesem Sinne ist es somit und zwar auch in der Anwendung auf den Apostel zu verstehen, wenn Neander von einem Bewusstsein spricht, das sich nur allmählig aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang herausbilden konnte, und von einer Begeisterung für das Reich Gottes, welche solche Verhältnisse, wie die Ehe, nur als etwas Störendes von der Richtung auf das Reich Gottes Abziehendes betrachten liess. Es ist diess überhaupt für die Anschauungsweise des Apostels charakteristisch, dass er vorzugsweise nur den Entwicklungsgang des göttlichen Reichs im Ganzen und Grossen in's Auge fasst. In der Betrachtung des Allgemeinen verschwindet ihm das Einzelne, und seine Betrachtungsweise nimmt dadurch einen transcendenten Charakter an, dass er da, wo das Christenthum in die concrete Wirklichkeit der geschichtlichen Verhältnisse und des praktischen Lebens erst einzutreten im Begriffe ist, die Entwicklung plötzlich abbrechen und das Diesseitige in das Jenseitige übergehen lässt. Sieht man jeden Augenblick die bestehende Welt vor sich zu Grunde gehen, so kann man auch kein Interesse für die Verhältnisse haben, in welchen die sittliche Thätigkeit sich erproben soll. So sehr sonst der Apostel es sich angelegen sein lässt, die Liebe als das Princip des praktischen Christenthums geltend zu machen, und in ihr dem sittlichen Verhalten des Menschen seine feste objektive Realität zu geben, so subjektiv einseitig ist der Gesichtspunkt, von welchem aus er die Kap. 7. erörterten Verhältnisse betrachtet [1]).

---

1) Dieselbe Ansicht spricht Tertullian, nur concreter, Ad ux. 1, 5. so aus: *Adjiciunt sibi homines causas nuptiarum de sollicitudine posteritatis, et liberorum amarissima voluptate. Sed id quoque penes nos odiosum est. Nam quid gestiamus liberos gerere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium augustiarum cupidi et ipsi iniquissimo isto seculo eximi.* Alles, was sich auf das eheliche Leben bezieht, ist nur eine *sarcina nuptiarum.* Wozu soll man also heirathen, wozu Kinder haben, wozu überhaupt auf die Lebensverhältnisse sich einlassen, welche die eigentliche Sphäre des sittlichen Handelns sind? Wie wenn es Religion ohne Sittlichkeit, und eine Sittlichkeit ohne die Lebens-

8. Das Auktoritätsprincip des Apostels.

Dasselbe Kapitel, das der Gegenstand der bisherigen Erörterungen war, bietet uns noch eine bemerkenswerthe Erscheinung dar. Es ist auffallend, wie genau der Apostel bei den verschiedenen Ermahnungen, welche er über das eheliche und ehelose Leben gibt, zugleich den Grad der Gewissheit bestimmt, mit welchem er jede derselben als mehr oder minder verpflichtend betrachtet wissen will. Was er zuerst sagt, dass es an sich das Beste wäre, gar nicht zu heirathen, dass aber wegen der *πορνεῖαι* jeder sein eigenes Weib, und jede ihren eigenen Mann haben soll, will er nur *κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν* gesagt haben, V. 6. Kann *τοῦτο* V. 6. nur auf das Vorhergehende gehen, so kann es auch nur auf den Hauptsatz V. 2. bezogen werden. Es mit Meyer nur auf V. 5. zu beziehen, wie wenn nur das V. 5. Gesagte nicht befehlsweise gemeint sein sollte, und der Apostel nur der Meinung begegnen wollte, als dürften sie nicht auch in anderer Zeit oder auf längere Zeit *ἐκ συμφώνου* enthaltsam sein, ist unpassend, da so diese Nebenbestimmung, die sich von selbst versteht und durch *εἰ μήτι ἂν* deutlich genug bezeichnet ist, zu sehr zur Hauptsache gemacht wird. *Κατὰ συγγνώμην* also will er das V. 2. Gesagte gesagt haben, nachsichtsweise, nicht befehlsweise, so dass niemand gezwungen ist, es zu befolgen, sondern im Falle der Nichtbefolgung Nachsicht und Entschuldigung stattfindet. Nur so will er also das *ἐχέτω* V. 2. genommen wissen, das zwar der Form nach als Imperativ lautet, aber doch nicht die Bedeutung eines kategorischen Imperativs haben soll. So wenig der Apostel für die Ehe ist, so sehr dringt er dagegen darauf, dass, wenn man einmal in der Ehe lebt, die Ehe nicht ohne zureichenden Grund aufgelöst wird. Ausdrücklich sagt er daher V. 10., dass nicht er es sei, der das *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς χωρισθῆναι* verbiete, sondern der Herr. Das *παραγγέλλειν* von Seiten

---

verhältnisse geben könnte, in welchen die Idee des Sittlichen sich verwirklichen soll! Die *fuga seculi* wird so zu einer Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns.

des Herrn ist so viel als das λέγειν κατ' ἐπιταγήν. In Betreff der παρθένοι aber V. 25. will er wieder keine ἐπιταγὴ κυρίυ haben, er gibt daher hier nur seine γνώμη, seinen Rath, seine Ansicht, nimmt aber gleichwohl auch dafür eine specielle Auktorität in Anspruch, als ἠλεημένος ὑπὸ κυρίυ πιστὸς εἶναι, d. h. wegen des besondern Verhältnisses, in welchem er vermöge seiner Berufung als Apostel zu dem Herrn steht, darf man voraussetzen, dass auch das, was er blos rathend sagt, nicht blos eine subjektive Meinung ist, sondern das der Sache selbst Adäquate. In demselben Sinn gibt er auch die Ermahnung V. 40. nur nach seiner γνώμη, aber doch zugleich mit dem Bewusstsein, dass auch er πνεῦμα θεῦ habe. Es sind somit drei verschiedene Grade einer zur Nachachtung verpflichtenden Auktorität, die hier neben einander stehen. Entweder kommt das, was als Norm des Handelns aufgestellt wird, unmittelbar von dem Herrn, oder nur von dem Apostel, es ist entweder ein unmittelbares göttliches Gebot, oder nur eine auf menschlicher Auktorität beruhende Ansicht. Zwischen diesem Göttlichen und Menschlichen auf der einen und der andern Seite gibt es nun aber auch noch ein Mittleres, das zwar unmittelbar von dem Apostel kommt, sofern er nur in seinem eigenen Namen spricht, das aber doch mittelbar von dem Herrn ist, indem der Apostel sich dabei ausdrücklich auf das Princip seiner apostolischen Auktorität überhaupt stützt. Wie unterscheiden sich aber diese Momente von einander, wenn wir sie in ihrem Verhältniss zu einander näher betrachten und auf den gemeinschaftlichen Begriff zurückgehen, in welchem sie ihre Einheit haben? Es ist in Ansehung des Hauptunterschieds, welchen der Apostel V. 10. macht: οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος, gesagt worden: Was das ἐγώ betreffe, so habe der Apostel (V. 40.) seine Individualität unter dem Einfluss des heiligen Geistes gewusst. Er unterscheide demnach hier und V. 12. 25. nicht zwischen selbsteigenen und inspirirten Vorschriften, sondern zwischen solchen, welche aus seiner theopneusten Subjektivität hervorgegangen seien und solchen, welche Christus selbst durch sein objektives Wort vertrete. Da nun das πνεῦμα θεῦ nichts vom πνεῦμα Χριστῦ

Verschiedenes sei, Röm. 8, 9—11., so habe auch für erstere Gebote das Prädikat κυρίου ἐντολαὶ 14, 37. geltend gemacht werden können, aber nicht in gleichem Sinn, wie bei den letzteren, bei welchen die eigene Subjektivität gar nicht mit Theil habe, und daher auch nicht in derselben absoluten Verbindlichkeit, sondern nur in relativer, wenn nämlich der Andere sie als ἐντολὰς κυρίου anerkenne [1]). Es ist die gewöhnliche Meinung der Interpreten, der Apostel beziehe sich V. 10. auf einen ausdrücklichen Ausspruch Jesu. Da, bemerkt namentlich Rückert, ein sehr bestimmtes Wort der Art sich finde, Matth. 5, 31 f. parall. Luk. 16, 18., desgl. Matth. 19, 3—9. parall. Mark. 10, 2—12., so haben wir anzunehmen, dass Paulus dieses Wort gekannt, nicht zwar aus einer Schrift, aber durch Ueberlieferung, und darauf sich beziehe. Man wollte sogar ein apologetisches Moment für die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien daraus ziehen. Da die schriftlichen Evangelien entschieden erst nach diesem Briefe verfasst seien, so seien solche apostolische Mittheilungen ein sehr günstiges Zeugniss für die Treue und Sicherheit der evangelischen Ueberlieferung [2]). Diese Annahme macht aber schon die Form des Ausdrucks sehr zweifelhaft. Hätte der Apostel bestimmt gesagt: ὁ κύριος παρήγγειλε, so könnte man nicht im Zweifel darüber sein. Da nun aber zu ὁ κύριος nicht παρήγγειλε, sondern das Präsens παραγγέλλει zu suppliren ist, so sieht man nicht, warum er nicht einen durch unmittelbare Eingebung ihm kund gewordenen Befehl Christi meinen soll. Wenn er gleich darauf sagt V. 12.: τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος, so setzt er die Möglichkeit wenigstens voraus, dass auch diess ebenso gut von Christus befohlen sein könnte, und doch drückt er sich auch hier nicht so aus, wie wenn er sagen wollte, Jesus habe in der von ihm überlieferten Lehre hierüber nichts bestimmt. Er spricht (man vergl. auch V. 25.) von der Quelle, aus welcher er die Aussprüche Christi vernimmt und weiss, ob etwas ausdrücklicher Befehl Christi ist

1) Vgl. Meyer zu 7, 10.
2) Vgl. Osiander z. d. St.

oder nicht, immer nur so, wie wenn sie keine äusserlich gegebene und auch Andern zugängliche wäre, sondern nur ihm offen stände. Es ist ja auch sonst nicht die Weise des Apostels, sich für den Inhalt seiner Lehre auf die evangelische Geschichte zu berufen, und die Belehrungen und Ermahnungen, die er gibt, durch überlieferte Aussprüche Jesu zu begründen, warum sollte er diess gerade nur hier thun? Freilich ist hier der besondere Fall, dass das, was hier nach dem Apostel von dem Herrn befohlen ist, in den genannten Stellen eine Parallele an den Aussprüchen Jesu in Betreff der Ehescheidung hat. Bei näherer Betrachtung möchte aber die Uebereinstimmung nicht so bedeutend sein, wie man gewöhnlich meint. Das Uebereinstimmende ist eigentlich doch nur das Verbot der willkürlichen Ehescheidungen. Diess verstand sich jedoch, wenn man nicht eine gar zu niedrige Ansicht von der Ehe hatte, auch ohne einen ausdrücklichen Ausspruch Jesu von selbst. Abweichend ist aber sodann von den Aussprüchen Jesu in den Hauptstellen bei Matthäus, dass der Apostel die Frau zum Hauptsubjekt macht, und den Ehebruch nicht als einen Fall der Ausnahme bezeichnet. Es kann wohl nicht für zufällig gehalten werden, dass der Apostel von der Frau vor allem verlangt, sie solle sich von dem Manne nicht trennen. Entweder hatten die korinthischen Frauen, was sich nach ihrem sonstigen Benehmen leicht denken lässt, dem Apostel die Veranlassung gegeben, ihnen besonders das Verbot der Ehescheidung einzuschärfen, oder der Apostel stellte von den beiden möglichen Fällen, dass entweder die Frau von dem Mann oder der Mann von der Frau sich trennte, denjenigen voran, welcher noch weniger als der andere stattfinden durfte. Trennte sich der Mann von der Frau, so hatte diess einen gewissen Schein des Rechts insofern für sich, als die Superiorität des Mannes ihm der Frau gegenüber eine andere Berechtigung zu geben schien, als die Frau gegen den Mann hatte, wesswegen der Akt der Ehescheidung von Seiten des Mannes als ein ἀφιέναι V. 11. bezeichnet wird. Er macht also, wenn er die Frau entlässt, nur von einem ihm zustehenden Recht Gebrauch, während dagegen die Trennung der

Frau von dem Mann nur ein *χωρισθῆναι* ist, die willkürliche und gewaltsame Abbrechung eines bestehenden Verhältnisses. Dass der Apostel diesen Gesichtspunkt im Auge hat, macht die weitere, in Betreff der Frau gegebene Bestimmung sehr wahrscheinlich, dass sie im Falle der Trennung entweder ehelos bleiben, oder sich mit dem Manne wieder versöhnen soll. Es ist daher vorzugsweise die Frau, von deren Standpunkt aus die Frage wegen der Ehescheidung beantwortet wird, in den Aussprüchen Jesu ist nur der Mann das dabei in Betracht kommende Subjekt, auf welches sich das Verbot bezieht. Schon diess macht einen Unterschied, ebenso aber auch, dass auf den Fall des Ehebruchs keine besondere Rücksicht genommen wird. Man sagt, auch Luk. 16, 18. und Mark. 10, 11. finde sich der Zusatz des Matthäus *παρεκτὸς λόγου πορνείας* nicht. Dass ihn Paulus nicht als von Christo anerkannt, vielleicht auch gar nicht gekannt habe, sei desshalb nicht anzunehmen, da sich dieser Scheidungsgrund von selbst verstanden habe. Wie kann er sich aber von selbst verstehen, wenn er doch in den beiden Aussprüchen Jesu bei Matthäus ausdrücklich hervorgehoben ist? Verstand er sich von selbst, so verstand sich demnach auch diess von selbst, dass das Verbot der Ehescheidung nicht unbedingt gilt, dass auch eine Ausnahme stattfindet. Gibt es aber auch nur Einen Fall der Ausnahme, so liegt die Voraussetzung sehr nahe, dass es auch noch andere Fälle dieser Art gibt, und es wird so durch das, was sich von selbst verstehen soll, nur das Ganze wieder in Frage gestellt. Ferner, wenn der Fall des Ehebruchs sich von selbst als Grund der Scheidung versteht, versteht sich auch diess von selbst, dass sich die Frau in einem solchen Fall in Betreff der V. 11. für das *χωρισθῆναι* gegebenen Bestimmungen, das *ἄγαμος μένειν* und das *καταλλαγῆναι τῷ ἀνδρί*, so zu verhalten hat? Wie man auch die Sache betrachten mag, der in den Aussprüchen Jesu bei Matthäus ausdrücklich hervorgehobene Fall der Ausnahme ist zu wichtig, als dass sich annehmen lässt, der Apostel habe, wenn er überhaupt jene Aussprüche Jesu vor Augen hatte, hier, wo er die Frage über die Ehescheidung zum besondern Gegenstand seiner Er-

örterung macht, jene Ausnahme ganz unbeachtet lassen können. Um so zweifelhafter muss daher werden, ob der Befehl Christi in Betreff der Ehescheidungen, auf welchen der Apostel sich hier beruft, eine so unmittelbare Beziehung auf jene Aussprüche Jesu in den Evangelien hat, wie man gewöhnlich annimmt. Ergibt sich diess schon aus der Betrachtung der Stelle selbst, so ist nun die Frage, um die es sich handelt, noch aus einem allgemeineren Gesichtspunkt aufzufassen. Bedenkt man, wie der Apostel sich selbst als unmittelbares Organ der Offenbarungen Christi betrachtete, wie er überhaupt seine ganze Persönlichkeit mit Christus identificirte, wie er sich Christus als den in ihm Lebenden und Wirkenden, als den in ihm Redenden (2 Kor. 13, 3.: ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ) dachte, wie lässt sich annehmen, dass er, wenn er von einem παραγγέλλειν des Herrn spricht, das von seiner Subjektivität unterschiedene Objektive in ein geschichtlich überliefertes äusseres Wort Christi gesetzt habe? Christus ist in ihm selbst so gegenwärtig, dass er nur in Beziehung auf das Faktische, das als eine schlechthin geschehene Thatsache der Vergangenheit angehört, wie der Kreuzestod Christi, die Einsetzung des Abendmahls, ein geschichtliches Wissen von Christus hat, welches er in den beiden Stellen, in welchen er sich auf solche der Ueberlieferung angehörende geschichtliche Thatsachen bezieht, mit dem entsprechenden Worte παραλαμβάνειν bezeichnet, 1 Kor. 11, 23. 15, 3. Alles aber, was sich auf die Lehre Christi bezieht, hat er nicht aus der geschichtlichen Ueberlieferung zu nehmen, diess ist ihm eine unmittelbare Aussage Christi in ihm selbst. Man beachte nur, wie ihm das παραγγέλλει ὁ κύριος auf gleicher Linie mit dem ἐγὼ παραγγέλλω steht, ein gleiches Präsens für ihn ist, wie wenig es in den Zusammenhang passen will, wenn man sich statt: ὁ κύριος παραγγέλλει denkt, wie es nach jener Annahme heissen sollte: ὁ κύριος παρήγγειλε, wie er auch V. 12. voraussetzt, dass der Herr das, was er nicht sagt, wenigstens ebenso gut sagen könnte, als er es selbst sagt. Es widerstreitet offenbar seinem christlichen und apostolischen, in der Identität mit Christus lebenden Bewusstsein, Aussprüche

Christi in die Vergangenheit zurückzuverlegen, da Christus, als der Lebende und absolut Gegenwärtige, der noch immer Redende und in seinem eigenen Selbstbewusstsein sich Aussprechende ist. Vernahm der Apostel in seinem eigenen Innern die Aussagen Christi, so ist klar, wie er von dieser objektiven Auktorität seine eigene Subjektivität unterscheiden musste. Da er nun aber, wie mit Recht bemerkt wird, seine Subjektivität überhaupt als eine theopneuste betrachtete, und nicht blos in Beziehung auf einzelne Fälle, sondern ganz allgemein von sich sagte: δοκῶ κἀγὼ πνεῦμα Θεῦ ἔχειν, 7, 40., so scheint zwischen dem Objektiven der in seinem Bewusstsein sich kund gebenden Auktorität Christi und dem Subjektiven seiner eigenen Ansicht nur ein fliessender Unterschied zu sein, und es muss erst wieder nach einem Kriterium gefragt werden, woran sich ihm jenes Objektive und dieses Subjektive in seinem Bewusstsein zu erkennen gab. Da das Eine wie das Andere der Sphäre des Bewusstseins angehört, so kann der Unterschied nur in den höheren oder geringeren Grad der Gewissheit gesetzt werden, mit welchem sich etwas als christliche Wahrheit dem Bewusstsein darstellt. Was als christliche Wahrheit über allen Zweifel erhaben war, und mit unmittelbarer Evidenz als das objektive Wahre erkannt werden konnte, war dem Apostel ein Befehl und Ausspruch Christi selbst, es war Christus selbst, dessen Stimme er in seinem Wahrheitsbewusstsein vernahm, und er trug daher auch kein Bedenken, alles, was in diese Kategorie gehörte, im Namen Christi selbst auszusprechen. Was dagegen diese unmittelbare Gewissheit nicht hatte, und so sehr es auch dem christlichen Bewusstsein einleuchtete, doch auch wieder mehr oder minder gegen sich hatte, und nicht unbedingt als christliche Wahrheit und als Norm des Handelns aufgestellt werden konnte, das sollte nur er selbst, nicht Christus gesagt haben. Da aber auch das, was der Apostel nur in seinem eigenen Namen als seine subjektive Ansicht ausspricht, nicht blos auf gewöhnlicher menschlicher Auktorität beruht, sondern aus einem vom göttlichen Geiste erleuchteten Bewusstsein hervorgeht, so spricht der Apostel auch für solche Belehrungen und Vor-

schriften, bei welchen er seiner Subjektivität sich bewusst ist, einen höheren Grad von Glaubwürdigkeit an, er spricht auch in solchen Fällen wenigstens ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι, und je bestimmter er einen solchen Anspruch machen zu dürfen sich bewusst ist, um so mehr dringt sich ihm auch darin wieder das Bewusstsein seiner vom Geiste Gottes getragenen Auktorität auf, das menschlich Subjektive ist auch so wieder ein göttlich Objektives, und es bleibt in letzter Beziehung nur der Unterschied, dass Christus, wenn er nicht unmittelbar in ihm sich ausspricht, doch wenigstens in seinem Geist, dem πνεῦμα θεοῦ (7, 40.), das in dem νοῦς Χριστοῦ (2, 16.) zum immanenten Princip des Bewusstseins wird, das leitende Princip seines apostolischen Bewusstseins ist. Wie, so betrachtet, alles, wovon hier der Apostel spricht, an sich gleich objektiv ist, so ist es auf der andern Seite auch wieder gleich subjektiv, da auch das, worin der Apostel eine unmittelbare Aussage Christi selbst in sich vernahm, doch nur eine Aussage seines eigenen Selbstbewusstseins war. War er auch noch so bestimmt der Aussage des in ihm redenden Christus sich bewusst, so war es doch immer nur er selbst, welcher dieses Bewusstsein in sich hatte, die Worte Christi in sich vernahm und sie nur mit seinen eigenen Worten wiedergeben konnte. Soll nun aber gleichwohl die von dem Apostel gemachte Unterscheidung als eine an sich wahre und nothwendige festgehalten werden, worauf anders kann sie beruhen, als auf dem höheren oder geringeren Grade der Selbstgewissheit, mit welcher er sich die verschiedenen Fragen, die bei dem vorliegenden Gegenstand in Betracht kamen, beantwortete? Eine solche Unterscheidung musste ja auch, wenn man die Belehrungen und Vorschriften, welche der Apostel über das eheliche und ehelose Leben gibt, mit einander vergleicht, in der Natur der Sache selbst liegen. Am meisten trägt das, was der Apostel über die Ehe überhaupt sagt, das Gepräge seiner Subjektivität an sich. Ist die Ehe nur διὰ τὰς πορνείας gestattet, warum verbietet er sie nicht unbedingt? Kann sie aber nicht unbedingt verboten werden, warum soll sie ihre Berechtigung nur in den πορνείαι haben, nicht in

sich selbst? Hier zeigt sich also eine gewisse Unsicherheit und Unentschiedenheit der Ansicht, und der Apostel kann, was er über die Ehe in dieser Beziehung sagt, nur in seinem eigenen Namen sagen. Ist man aber einmal verehlicht, so versteht es sich von selbst, dass die Ehe nicht willkürlich aufgelöst werden darf, es ist diess somit ein Befehl des Herrn selbst. Ebenso wenig kann darüber ein Zweifel sein, dass es Fälle gibt, in welchen nach den individuellen Verhältnissen und nach der Beschaffenheit der Zeiten, in welchen man lebt, es vorzuziehen ist, unverehlicht zu bleiben, und wer von der Ehe überhaupt so denkt, wie der Apostel, wird durch solche Rücksichten um so mehr zur Empfehlung der Ehelosigkeit bestimmt werden. Es kann daher nicht befremden, dass er in dieser Beziehung, wenn auch nicht einen unmittelbaren Befehl Christi, doch das Gewicht seiner apostolischen Auktorität noch besonders geltend macht.

Es möchte diese Erörterung für die sehr natürlich sich aufdringende Frage nicht unwichtig sein, wie es zu erklären ist, dass der Apostel für die Belehrungen, die er in seinen Briefen gibt, sich nie auf die geschichtlich überlieferte Lehre Jesu bezieht, welche doch, wie der Natur der Sache nach nicht anders angenommen werden zu können scheint, auch für ihn die Quelle seiner christlichen Erkenntniss sein musste. Das geschichtliche Christenthum ist ihm nur Thatsache, nicht Lehre. Die Quelle der Lehre ist der lebende, in ihm redende Christus selbst, als das Princip der im christlichen Bewusstsein sich aussprechenden objektiven Wahrheit.

(Fortsetzung folgt.)

II.

Moses Amyraldus.

Versuch einer Synthese des Universalismus und des Partikularismus.

Von

Prof. Dr. **Alex. Schweizer.**

---

1. Politische und kirchliche Lage.

Aus dem reichen theologischen Leben, das im 17. Jahrhundert die reformirte Kirche Frankreichs auszeichnete, sind in Folge der rohen Gewaltthat, mit welcher die Jesuiten und Ludwig XIV. den Protestantismus verjagt oder niedergetreten haben, nur wenige Leistungen und Männer dem weitern theologischen Publikum jetzt noch bekannt, und merkwürdiger Weise danken sie dieses fast nur irgend einer Heterodoxie, welche mit mehr oder weniger Recht an ihren Namen sich geknüpft hat. Von den beiden hervorragenden Akademien Sedan und Saumur, deren Thesen gesammelt erschienen sind, und mit halbofficiellem Charakter zwei sehr vollständige *Corpora* der Dogmatik und Moral darbieten [1]), sind daher fast nur Theologen der durch eigenthümliche Lehren bekannt gewordenen *Academia Salmuriensis* auf die Nachwelt gekommen, und zwar die drei mit einander befreundeten Collegen, Lud. Cappellus wegen seiner freiern Ansicht über Inspiration des alttestamentlichen Textes und der Vokalpunktation, Josua Placäus wegen der Behauptung blos mittelbarer Zurechnung der Sünde Adams, und Moses Amyraldus wegen seines so-

---

1) Thesaurus disputt. theol. in alma Sedanensi academia variis temporibus habitarum. Genevae 1661. 2 T. in 4. — Syntagma thesium theol. in acad. Salmuriensi variis temporibus disputatarum. Ed. 2. Salm. 1665 (worunter 62 Thesen von Amyraut).

genannten hypothetischen Universalismus. Die von Zürich aus diesen angeblichen Irrlehren entgegengestellte *Formula Consensus helvetica*, welche richtiger eine *formula antisalmuriensis* genannt würde, hat am meisten dafür gesorgt, die genannten Theologen vor der Vergessenheit zu schützen.

Diesen heterodoxen oder doch eigenthümlichen Lehren, welche damals abgewiesen, später, wie schon Endemann sagt, verdienten Beifall gefunden haben, ist denn auch der deutsche Fleiss am meisten zugewendet worden [1]; namentlich der hypothetische Universalismus oder Amyraldismus fehlt nicht leicht in irgend einem Compendium der Dogmengeschichte. Eine genauere und genügende Darstellung dieser Lehre aber ist noch nirgends vorhanden.

Schon Bayle, der den französisch-reformirten Theologen des 17. Jahrhunderts in seinem historischen Lexikon eine grosse Aufmerksamkeit geschenkt hat, und in der Lage gewesen ist (er war Professor in Sedan, bis Ludwig XIV. die Akademie all seinen förmlichsten Verheissungen zuwider 1681 aufhob und das Gut den Jesuiten schenkte), Vieles zu sammeln, was sonst für uns verloren wäre, klagt über den Undank der französischen Nation gegen ihre ausgezeichneten Männer, und meint, dass anderwärts viel weniger verdiente Gelehrte ihre Biographen gefunden hätten.

In neuester Zeit hat die protestantische Akademie zu Strassburg angefangen, das gerügte Unrecht wieder gut zu machen, indem die jugendlichen Kräfte der Candidaten schon mehrere Thesen dem protestantischen Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts gewidmet haben, die als fleissige Vorarbeiten in dem vernachlässigt gewesenen Gebiete Beachtung verdienen [2]. Möchte nur die Biographie Beza's bald vollendet wer-

1) Walch, bibl. theol. select. II, p. 1028 f. — Walch, hist. und krit. Einl. in die Religionsstreitigkeiten ausser der lutherischen Kirche. Jena 1734. II. S. 454. III. S. 736. — Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation. V. S. 171 f. 352 f.

2) Duplessis-Mornay considéré comme theologien — thése — par Adolphe Schaeffer 1849. — Essai historique sur les facultés de theol. de Saumur et de Sédan — thése — par

den, und ihr wohl orientirter Verfasser dann noch weiter hinab, uns die Wege weisen. Die histoire des Protestants de France depuis l'origine de la reformation jusqu'au temps présent par G. de Félice. Paris 1850. hat die Uebersicht über das Ganze sehr erleichtert.

Ein Daniel Chamier in Montauban, ein Petrus Molinaeus, als Hort der Orthodoxie in Sedan, ein Joh. Dallaeus, als Prediger und gelehrter Theologe gleich ausgezeichnet, ein Joh. Camero, auf den die dogmatischen Entwicklungen überall zurückweisen, und so viele Andere, verdienen die nähere Würdigung. Am meisten aber ist die Darstellung Amyrauts geeignet, die dogmatischen und religiösen Zustände der Mitte des 17. Jahrhunderts uns näher zu bringen.

Die von diesem Theologen veranlassten Bewegungen umfassen gerade die Zeit der drei letzten reformirten Nationalsynoden zu Alençon 1637, zu Charenton bei Paris 1644, und zu Loudun 1659 auf 60 [1]). Richelieu, kurz vor Ludwig XIII. im December 1642 gestorben, dann während Ludwigs XIV. Minderjährigkeit und weiter hinab Mazarin erringen Schritt für Schritt die Centralisirung aller politischen Gewalt in der Krone. Als politische Macht war die Korporation der Reformirten bei Amyrauts Auftreten so eben gebrochen worden, die Sicherheitsplätze dahin, La Rochelle im Oktober 1628 gefallen; der bewaffnete Staat im Staate war nicht mehr; mit der politischen Demüthigung aber, welche das Parlament, die Stände, die Grossen des Reichs nicht minder treffen sollte, verband weder Richelieu noch Mazarin die Absicht, den Glauben der Reformirten auszurotten, so gerne sie beide Confessionen des Reichs unirt und verschmolzen hätten; unaufhaltsam aber centralisirte sich das Reich; Bearn war 1617 zu Frankreich geschlagen worden, auch Sedan hörte 1642 auf,

---

Louis Anzière. 1836. — Moïse Amyraut, sa vie et ses écrits — thèse — par Edmond Saigey. 1849. — Histoire de l'ancienne Academie reformée de Sedan — par Charles Peyran. 1846.

1) Aymon, tous les Synodes Nationaux des églises reformés de France. A la Haye 1710. 2 T. 4.

eine unabhängige Herrschaft zu sein. Die reformirte Kirche, nach den letzten, für sie unglücklichen Bürgerkriegen der zwanziger Jahre, existirte zwar immer noch auf der Grundlage des Ediktes von Nantes, aber nicht umsonst hiess die es bestätigende Friedensbewilligung von 1629 ein *Edict de grace*. Man musste an den katholischen Klerus den Zehnten bezahlen, wogegen die Krone für die reformirten Akademien Unterstützungssummen der Generalsynode zur Disposition stellte; niedere Schulen gab es so wenige, dass die reformirten Väter ihre Kinder meist in katholische Schulen schickten, was später geradezu geboten wurde. Generalsynoden, damals aus 15 bis 17 Provinzen mit vier oder zwei Deputirten beschickt, durften nur mit Bewilligung des Königs gehalten werden, ein Bevollmächtigter desselben hatte sie zu überwachen, kein Aktenstück durfte ohne dessen Erlaubniss vorgelesen werden, die Korrespondenz mit auswärtigen Protestanten wurde nicht geduldet. Der Staat hatte im *Edict de grace* seinen reformirten Unterthanen die Bekehrung anempfohlen, Versuche, sie zu bewirken, wurden immer wiederholt, auch mit Amyraut liess Richelieu durch den Jesuiten Audebert, freilich ohne Erfolg, wegen einer Union unterhandeln, katholische Missionen pflanzten sich in reformirten Gegenden auf. Doch blieben die Zustände erträglich über die ganze Zeit, in welcher Amyraut lebte; erst etwa 10 Jahre nach Mazarins Tode von 1669 an folgte Ludwig XIV. einer andern Politik, Bestechung, endlich Gewalt sollten die Religionseinheit des Reiches erzwingen, bis im Oktober 1685 das Edikt von Nantes förmlich aufgehoben wurde, und nur noch die Kirche der Wüste übrig blieb. Es ist merkwürdig, wie die Idee einer Sündentilgung durch Blut von jesuitischen Beichtvätern eines der Sündentilgung sehr bedürftigen Königs dahin gedeutet wurde, dass gerade dem Ketzerblut in dieser Hinsicht viel Kraft inwohne, und auch durch Vergiessung von Ketzerblut eine Strasse zum Himmel führe, wenn alle andern verschlossen wären.

In der That die politische Lage der reformirten Kirche in Frankreich war nicht der Art, theologische Streitfragen in ihrem eigenen Schoosse, und damit dogmatische Entwicklungen

zu begünstigen; dennoch hat der strebsame französische Geist hierin mehr gethan, als gleichzeitig die Schweizer und die deutschen Reformirten. Nachdem die Nationalsynoden Amyrants Person und richtig verstandene Lehre immer geehrt haben, waren es die Theologen der Schweiz, welche den Mann nach seinem Tode noch durch eine symbolische Schrift unschädlich machen wollten, so wie auch Holland von französischen Refugiés sich Garantien geben liess, dass sie nicht amyraldisirend und nicht pajonisirend gesinnt seien [1]. Wenn Amyraut den Schweizern als ein ehrgeiziger Kopf erschien, der ohne allen Grund durch Neuerungen in der Lehre von der Gnadenwahl den Frieden der reformirten Kirche störe [2], so hat doch nur der engherzig ängstliche Standpunkt dieser Theologen ein solches Urtheil erzeugt; denn in Frankreich selbst, wo Amyrauts Person und Leben vor jedermanns Augen lag, sehen wir ihn sogar von seinen Gegnern geachtet, von den Generalsynoden in seinem Amte geschützt, und von Zeit zu Zeit mit ehrenvollen Aufträgen betraut; auch blieben ihm die hervorragendsten Geistlichen durch enge Freundschaftsbande verbunden. Von Dalläus, der an der letzten Generalsynode präsidirte, von Blondel, welcher an mehreren Generalsynoden als erster Sekretär die Feder führte, ist seine Lehre in ausführlichen Schriften vertheidigt worden. Mit Vorsicht und Weisheit haben die Synoden einerseits Amyrauts richtig verstandene Lehre geschützt, andererseits aber nahe liegende Missverständnisse abgeschnitten, und so für Ruhe und Frieden gesorgt.

Beachten wir neben der politischen auch die dogmatische Lage, in welcher damals die reformirten Theologen sich befanden, so fehlten in der That die Bedingungen zu einer wirklichen Entwicklung des Lehrsystems. — Die 1559 aufgestellte französische Confession war ganz der Ausdruck

1) Benthane, holländischer Kirch- und Schulenstaat. II. S. 91.

2) J. J. Hottingeri, succincta at solida ac genuina Formulae consensus — historia. Tig. 1723. Lateinisch und Deutsch. — Vertheidigte Formula consensus. Zürich 1723.



des Calvinismus, einer Theologie, welche viel zu sehr System ist, als dass sie zum Vortheil der Kirche das öffentliche Bekenntniss bilden könnte, und vollends als System viel zu geschlossen, fest und in sich vollendet, als dass es lebendige Entwicklungen veranlassen oder auch nur zulassen könnte. Die theologisch ausgezeichnetsten Symbole sind gewöhnlich die praktisch ungeeignetsten. Auf Grundlage der augsburger oder der helvetischen Confession wird die Kirche sich besser befinden und entwickeln, als auf dem theoretisch viel bestimmtern Boden calvinisch ausgeprägter Bekenntnisse, oder später noch hinzugefügter Formeln; und gerade das calvinische System lässt sich nur entweder wesentlich immer unverändert behaupten, oder aber radikal brechen, bedroht also die Kirche mit zwei gleich bedenklichen Uebeln der Stagnation oder Anarchie.

Für die grössere kirchliche Gesellschaft scheint es gleich nothwendig, theils dass von Zeit zu Zeit reformatorische Geister sie wieder lebendig und entschieden zur alleinigen Heilsursächlichkeit des erlösenden Gottes zurückführen, theils aber doch, dass nach dieser Vertiefung wieder eine mehr verbreitende Richtung eintrete. Augustin führt zur einzig erlösenden Wirksamkeit der göttlichen Gnade zurück, die Kirche aber, obwohl er ihr als Autorität galt, bewegte sich doch wieder in Semipelagianismus, und verirrte in der Praxis wenigstens geradezu in mancherlei pelagianische Voraussetzungen. Die religiös kräftigsten Männer suchten aber Ausartungen der Kirche immer durch Rückkehr zu Augustinus zu beseitigen, und doch konnte die Kirche nie im reinen Augustinismus verharren. Als sich die ganze reformatorische Bewegung in bestimmter Gestalt concentrirte bei der Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts, wurde der geschärfteste Augustinismus vollends als das rettende Panier aufgestellt; aber auch die protestantische Kirche konnte als Kirche nicht in dieser scharfen Luft ausdauern; der lutherischen gelang es, in der *Formula concordiae* dieselbe zu mildern; der reformirten, nachdem sie einmal das scharfe Gepräge des Calvinismus sich aufdrücken lassen, blieb nichts übrig, als immerfort die unausbleiblichen

Reaktionen gegen dieses von ihr angenommene Gepräge theils aus theoretischer Consequenz, theils aus praktischer Noth abzuschlagen, bis um so gewisser die ganze orthodoxe Gestaltung des Lehrbegriffs unaufhaltsam in sich selbst zerfiel, was mit dem 18. Jahrhundert einzutreten begonnen hat. Es ist vollkommen wahr, Princip des orthodox reformirten Lehrsystems, Centrum, das alle Dogmen hält und bestimmt, ist die schlechthin wirksame Gnade, welcher gegenüber dem Menschen nur schlechthinige Abhängigkeit bleibt, die auch in allem sonstigen Leben so vollständig anerkannt wird wie im Heilsleben. Mit diesem Princip steht oder fällt dieses Lehrsystem als solches; ebenso unverkennbar gegründet ist aber die Behauptung, dass der reformirte Protestantismus selbst keineswegs mit dem ersten Lehrsystem, welches er sich gab, stehen und fallen muss, sondern auch in anderer Weise sich ausdrücken kann. Die reformirte Kirche besteht vollkommen so gut, seit sie die calvinische Lehrgestaltung aufgegeben, und vermag es, über ihre eigene erste Lehrverarbeitung hinauszugreifen, und eine neue zu bieten, welche in andern Formen doch wiederum ganz dieselben Interessen befriedigt.

Daraus nur lässt sich begreifen, wie z. B. die ersten Schweizertheologen, welche das calvinische System durchbrochen haben, ein Urmerfeld, Joh. Alphons Turrettin, und namentlich ein Osterwald, trotz der langen Liste orthodoxer Bedenken, welche diesem entgegengesetzt wurden [1], das grösste kirchliche Ansehen sehr bald ohne Verkümmerung genossen haben, und auch später noch Männer, wie J. J. Zimmermann in Zürich, durchaus nicht verdrängt werden konnten [2]. Seit hundert Jahren würde offenbar ein strenger Calvinist mitten in der reformirten Kirche als ein Sektirer

1) Aeusserst merkwürdig ist eine solche Liste der Berner Geistlichen unter Lüthard, in welcher z. B. das nur dem Kenner des alten Lehrsystems verständliche Bedenken vorkommt, Osterwald lehre, das Christenthum sei erst von Christus gebracht worden.

2) Vgl. J. J. Stolz, die Verketzerer nach dem Lateinischen des J. J. Zimmermann. Altenb. und Erfurt. 1800.

oder Sonderling erscheinen. Nur in Schottland hat sich das Alte unbeweglich erhalten, ein für uns nicht nachahmenswürdiger Zustand.

Amyraut lebte in einem diessfalls eingeklemmten Zeitalter theologischer Entwicklung; seine Lehrneuerungen haben ihr Interesse weit weniger in einem irgend bedeutenden Resultat, als vielmehr in dem die ganze Zeit charakterisirenden Aufsehen, welches sie dennoch erregten. Die reformirte Theologie war eingeklemmt zwischen dem so hart als feierlich auf der Dordrechter Synode bestätigten Calvinismus, und zwischen der Furcht, dass jede freiere Bewegung zur verderblichsten Ketzerei hinsteure. Der Arminianismus, einmal als Häresie gestempelt, so unverkennbar starke Interessen und Gründe er immerhin in's Feld geführt hatte, wurde zum Schreckbild, mit welchem man jede nicht schon approbirte Lehrformel zurückscheuchte. Amyraut erfuhr dieses, und doch war er von Herzen antiarminianisch gesinnt, und schrieb eine Declaratio fidei contra errores Arminianorum. Salm. 1646, die auch französisch erschienen ist. Erst der von ihm zwar veranlasste, aber nicht mehr erlebte Versuch, noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts den Calvinismus um jeden Preis symbolisch zu schützen, sollte der Kirche die Augen öffnen und einen Widerstand hervorrufen, gegen den alle Vertheidigung des alten Systems sich ohnmächtig erwiesen hat. Was nöthig gewesen für die erste Zeit, ist zur Plage oder Unmöglichkeit geworden, und wer einfach das Alte restauriren möchte, weiss nicht, was er will.

Uns wird es, wie schon dem treu reformirten Endemann, unmöglich, dem edeln Arminius und seinen genuinen Freunden, die Heimath im Schoosse der reformirten Kirche abzusprechen, mag immerhin die Härte der orthodoxen Calvinisten die arminianischen Theologen später gegen das Lager der Socinianer hingedrängt haben. Zu Amyrauts Zeit aber war der Sieg über die Arminianer, auf dem nicht selten ökumenisch genannten Concilium zu Dordrecht 1618 auf 1619, der letzte grossartige Akt gewesen, und wie die Schweizer, so hatten sich die französischen Reformirten solidarisch für

Aufrechterhaltung des Dordrechter Lehrbegriffs verpflichtet schon auf der Nationalsynode zu Alais 1620 und wiederum zu Charenton 1623, so dass alle Geistlichen geloben mussten, bei dieser Lehre zu verharren. Man wollte und musste also den Particularismus der Gnade, die absolut, unbedingt entscheidende Gnade und Gnadenwahl lehren; und jede Milderung erschien als heterodoxer Arminianismus oder häretischer Pelagianismus. Amyraut, als er eilf Jahre nach der letzt genannten Generalsynode seine Lehre veröffentlichte, wollte nicht von Ferne dem orthodoxen Lehrbegriff selbst feindlich entgegen treten.

Der Amyraldismus hat zwar die Bezeichnung hypothetischen Universalismus erhalten, und wird in den dogmengeschichtlichen Lehrbüchern mit Stellen belegt, welche zu diesem Namen passen [1]). Derselbe ist aber sehr verfänglich und geeignet, die durchaus verkehrte Vorstellung zu erregen, als wäre der calvinische Partikularismus wirklich durchbrochen und, wie Ebrard meint, nur zum Schein beibehalten worden; während gerade Amyraut in vollem Ernste ihn womöglich noch geschärft hat. Oder würde wohl Calvin selbst strenger als dieser Theologe den Satz aufgestellt haben: „wenn Gott, sofort nach Erschaffung des Menschen, ihn in die tiefste Hölle versenkt hätte, ohne irgend welche Rücksicht auf dessen Tugenden oder Laster, einzig um seine absolute Macht über die Kreaturen kund zu geben: so hätte der Mensch ohne Murren sich bei dieser Strenge beruhigen sollen, weil das Geschöpf nach absolutem und unbeschränktem Rechte des Schöpfers Eigenthum ist?" Diesen früher ausgesprochenen Satz hat Amyraut durch eine besondere Abhandlung, *de jure creatoris in creaturas dissertatio*, die 1645 mit drei andern erschienen ist, allerdings mit sorgfältiger Erläuterung vertheidigt. Andere Arbeiten hat er der Vertheidigung Calvins und seiner anstössigsten Lehren gewidmet, wie die Schrift: Eschantillon de la doctrine de Calvin sur la predestination. Saumur

1) **Hagenbach**, Dogmengeschichte II. S. 309. — **Carl Beck**, christl. Dogmengeschichte S. 249.

1637, die Defensio doctrinae Joh. Calvini de absoluto reprobationis decreto. Salm. 1641 und Doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio, welche mit der vorhin erwähnten und noch zwei andern Abhandlungen erschienen ist unter dem Titel: Mosis Amyraldi s. theol. professoris Dissertationes quatuor. Salm. 1645. Dahin gehört endlich noch die Disp. de libero hominis arbitrio. S. 1647. Wie könnte denn dieses Mannes Lehre als „hypothetischer Universalismus" richtig bezeichnet sein oder gar mit Ebrard „eine direkte Bestreitung der calvinischen Prädestinationslehre" genannt werden? Dennoch erklärt sich diese Benennung. Amyraut will nemlich zum partikularen Weltplan, welcher in der Wirklichkeit sich schlechthin geltend macht, um dieses harte System besser vertheidigen zu können, noch eine Art idealen Universalismus hinzufügen, der aber im wirklichen Leben unsers einmal sündhaften Geschlechtes keinem Einzigen zu Gute kommt. Obwohl somit der Anbau dieses idealen Universalismus an das partikularistische System eigentlich Nebensache ist und im wirklichen Leben gar keine Folgen haben soll; so ist doch eben diese Beifügung einer zwar faktisch unwirksamen allgemeinen Gnade gerade das, was Amyraut eigenthümliches versucht hat, und darum begreiflicher Weise auch Bezeichnung seiner besondern Lehre geworden. Den Nichtorientirten wird aber diese Bezeichnung nur irre leiten [1]), und in der That ist der Amyraldismus durchaus nicht ein den Partikularismus beseitigender, sondern ihn schützender Universalismus, kurz nichts anders als eine Synthese des blos idealen Universalismus zum festgehaltenen realen Partikularismus.

Wenn das orthodox gewordene System der Lutherischen Kirche in Gott auch eine Synthese von zweierlei Willen aufstellt, *voluntas antecedens*, Alle selig zu machen, sofern sie nur glauben; und *voluntas consequens*, nur diejenigen zur Se-

1) Ebrard, Dogmatik I. S. 68. wünscht ²/₃ der ältern reformirten Kirche frei von der absoluten Prädestination und nennt unsern Amyraut als „direkten Bestreiter jener Lehre."

ligkeit vorher zu bestimmen, von denen Gott vorhersieht, dass sie seiner bekehrenden Gnade nicht widerstehen werden [1]): so hat Amyrauts scheinbar ähnliche Synthese einen ganz andern Sinn; er sagt ausdrücklich wie Calvin, beim völligen Unvermögen des Menschen, zur Bekehrung mitzuwirken, könne Gott nicht anders vorhersehen, als nur wem er selbst den Glauben wirksam schenken wolle; somit was immer der lutherischen *voluntas antecedens et conditionata* ähnlich zu klingen scheint, ist doch etwas ganz anderes und will nur sagen: Gott würde Alle, die wirklich zum Glauben gelangen, selig machen; da aber bei der angebornen Corruption keiner sich entscheidet, das angebotene Heil anzunehmen, sondern Alle, so viel an ihnen liegt, es unausweichlich nur verschmähen: so hilft diese bedingte Anbietung allgemeiner Gnade keinem Menschen zum Heil, sondern es bleibt in der Wirklichkeit dabei, dass nur die ewig Erwählten selig werden, und unausweichlich selig werden, weil Gott selbst aus einer ganz besondern Barmherzigkeit ihnen und nur ihnen den Heil bringenden Glauben zu schenken, sich unabänderlich vorgesetzt hat. Die bedingte Gnadenanbietung soll aber den Werth haben zu zeigen, dass nicht Gott etwas Wesentliches unterlassen habe, allen zu helfen, sondern das Heil genügend anbiete; somit nur wir und unsre angeborne Schlechtigkeit schuld seien, wenn wir es, nun freilich unausweichlich, abweisen; d. h. moralisch sollten wir der allgemeinen Gnade folgen, faktisch aber erreicht es keiner, daher nur die von der besondern Gnade Erwählten und Berufenen selig werden und dazu vorherbestimmt sind.

So wird sich Amyrauts Lehre uns darstellen, und nicht dass er doch, wo man ihn kannte, in kirchlichem Ansehen geblieben, sondern dass er bei dieser Lehre vielen Reformirten als heterodox erscheinen konnte, muss unsre Verwunderung erregen. So ängstlich war damals die Orthodoxie, so reiz-

---

1) Vergl. besonders Pfaff specimen hist. dogm. in articulo de gratia et praedest. in den Primitiae Tübingens. Tüb. 1718. S. 87 f.

bar, wie es nur möglich ist beim dunkeln Gefühl, dass ihre Stunde bald schlage und jede Bewegung ihr gefährlich werden müsse. Das gerade ist das Interesse, welches der Amyraldismus einflössen muss, er war in seinen Schicksalen ein Zeichen der Zeit.

Auf der andern Seite beweisst er aber auch, dass das calvinische System in seiner eisernen Consequenz auf seiner eigenen Grundlage jede, ob auch nur methodisch sein wollende Milderung siegreich zurückweist und hier gar nicht angefochten werden kann. Den von ihm Unbefriedigten ist nicht zu helfen, bis sie auf einen andern Boden sich hinübergedrängt sehen, wovon Amyraut, der rüstig auch gegen die Arminianer gestritten hat, weit entfernt war. Für ihn gab es keine Ahnung eines über diesen Gegensatz stehenden Standpunkts, und bei der einzigen Wahl, entweder Gott oder der menschlichen Freiheit die Ehre des wichtigsten Entscheids zuzuschreiben, konnte Amyraut, ein treuer Sohn seiner Kirche und seiner Zeit, keinen Augenblick schwanken. Der Calvinismus ist ihm das einzig konsequente System aus den protestantischen Grundvoraussetzungen des völligen Unvermögens der einmal sündhaften Menschen. Mit der Dordrechter Lehre will er völlig einig gehen und nichts wagen als, wie er selbst sagt, eine andre Lehrmethode und auch diess nur zu dem Zweck, die partikulare Lehre leichter vertheidigen und die ihr gemachten gehässigen Zulagen befriedigender abweisen zu können. Die für ihn nach Zürich schreibenden Geistlichen der Gemeinde von Paris (oder Charenton) berufen sich darauf, „dass ja schon der schottische Theologe Joh. Camero diese Lehren vorgetragen, seine *theses et praelectiones de gratia et libero arbitrio*, sowie seine *amica collatio cum Tileno* nach Holland gesendet zur Mittheilung an die Väter der Dordrechter Synode, dass Festus Hommius, dessen Ansehen dort so gross war, ihm beifällig geantwortet und sogar die Lehre von bloser *suasio moralis* bei der Bekehrung nicht missbilligt habe, obwohl sie dem Scheine nach arminianisire. So sehr seien die Theologen von Saumur mit den Dordrechtern einig. Auch werde man doch nicht sich einbilden, dass

Amyraut im Lehramte geduldet würde, wenn er der calvinischen Lehre widerspräche [1]).

Dies ist, wie Amyraut selbst und seine Freunde es allezeit versichert haben, das ganze Wesen des Amyraldismus und daher konnte Amyraut, welcher nie in polemischer Vertheidigung irgend einen Ausdruck zuliess, den der edel Gebildete in Gesellschaft von seines Gleichen vermeiden würde, friedliebend, wie er sich immer gezeigt, am Ende noch die vornehmsten seiner Gegner sich versöhnen.

Diese blose Synthese, Nebeneinanderstellung des realen Partikularismus mit nur idealem Universalismus, erklärt uns das ungleiche Urtheil, welches über den Amyraldismus gefällt wurde. Es sind eigentlich nur die Schweizer der *Formula Consensus*, welche beharrlich die Sache für sehr bedenklich hielten, obgleich doch auch sie diese Lehre nicht verdammt, sondern blos missbilligt haben. Molinäus, Rivetus, Jurius hingegen sahen bald ein, dass die gut gemeinte neue Methode zu nichts führe, eigentlich eine unschädliche Inconsequenz sei, die man nicht billigen, aber doch als ungefährlich dulden könne. Ja zum Theil sagen dieses dieselben Theologen, welche einen symbolischen Schutz gegen die Verbreitung dieser Lehre aufgestellt haben. Sie fürchteten weniger, was Amyraut lehrte, als was Andre daraus machen könnten.

Amyrauts jüngerer Zeitgenosse, Franciscus Turrettinus (den Ebrard mit Joh. Alfons verwechselt), hat einer der ersten die *Formula Consensus* betrieben, ja vorher schon in Genf selbst neue Sicherungsmittel der orthodoxen Lehre durchgesetzt; dennoch in seiner *Institutio theol. elencht.* (beste Ausg. Traj. ad Rhen. 1734 in vier Quartbänden) I. pg. 436 f. gezeigt, »wie einig Amyraut mit den übrigen reformirten Theologen im Hauptstreit gegen die pelagianische Ansicht gehe, in der *electio mere gratuita, decretum particulare de danda fide his, non illis,* in der *vocatio efficax et irresistibilis;* wie er aber aus frommer Absicht, jedoch mit nicht eben glücklichem Erfolg, doch auch den Umfang der Gnade aus-

1) Zürich, Stadtbibliothek Msc. S. T. 175.

dehne, ein allgemeines Erbarmen, Genugthuung und Berufung beifügend, indem Gott von allgemeiner Menschenliebe bewogen dieses Heil Allen bestimme, wenn sie nur gläubig es annehmen. Sehr treffend sagt Turrettin, es frage sich nicht erst, ob in Gott ein den Glauben vorschreibender und lobender Wille sei, ob Gott Allen befehle, dass sie glauben, wenn sie selig werden wollen, und ob es ihm angenehm wäre, wenn Alle glauben würden; sondern es frage sich nur, ob darum in Gott auch ein Rathschluss und Absicht sei, der auf das Heil Aller hinziele; nicht um die *voluntas εὐαρεστίας* handle es sich, sondern um die *voluntas εὐδοκίας*, nicht um das, was Gott von uns gethan haben wolle, sondern um das, was er selbst für uns thun wolle; ob er durch bedingten Rathschluss und ernsten Willen Aller Heil wolle unter der Bedingung des Glaubens. Denn wenn diese Theologen nun sagen, sie meinten nicht ein *decretum conditionatum*, sondern nur eine *voluntas conditionata*, so haben sie doch im Anfang auch den erstern Ausdruck nicht verschmäht, wie die Schriften Amyraldi, Testardi, Placäi und Cappelli zeigen. Und das ist ihnen wirklich nothwendig, weil es in Gott keinen eigentlichen Willensakt über irgend ein Begegniss giebt, der nicht ein Dekret in sich schlösse. Darum sei in der angeblich nur methodischen Neuerung doch eine neue Lehre enthalten. Das Heilsfundament selbst zwar lehren sie wie wir, aber doch ist ihr Lehren bedenklich, kann zu übeln Folgen führen und ist darum mit Recht verworfen worden.»

Sogar Theodor Zwinger schrieb am 18. Nov. 1646 dem Zürcherischen Antistes J. J. Irminger [1]), »einig sei man ja *de electione absoluta ab omni praevisa causa, conditione, merito; de gratia particulari, de mortis Christi in solis electis efficacia, de gratia speciali et irresistibili in prima hominis conversione, de perseverantia sanctorum;* um so weniger aber lasse sich absehen, wie das übrige, die soge-

1) Im T. 173 der Simler'schen Handschriftensammlung findet sich die Copie.

nannte neue Methode sich damit reime, und warum man überhaupt den Frieden stören möge, wenn es sich nur um Methodisches handle. Es sei eben doch zu besorgen, dass man durch diese Neuerung dem Arminianismus, d. h. Semipelagianismus, somit auch dem Lutherthum, Katholicismus und Socinianismus das Fenster öffne [1]).

Eine direkte Opposition gegen die Prädestinationslehre, wie Ebrard sie dem Amyraldismus zuschreibt, haben also nicht einmal die Betreiber der *Formula Consensus* in ihm gesehen.

Interessanter als durch die versuchte Hinzunahme eines Universalismus zum Partikularismus wird Amyraut durch mancherlei minder beachtete, in der That aber weit wichtigere Nebenerörterungen, auf welche denn doch der ob noch so unfruchtbare Universalismus ihn führen musste, und hier begegnen wir Ansichten, welche schon auf eine neuere Zeit hinweisen, da sie schwerlich an Zwingli sich anlehnen.

2. Amyrauts Leben und Wirken.

Anderthalb Jahre bevor Heinrich IV. das Edikt von Nantes erliess und den Protestanten eine rechtliche Existenz sicherte, wurde im September 1596 zu Bourgueil in der Touraine aus guter, in Orleans angesehener Familie, Moyse Amyraut geboren [2]). Nach Poitiers geschickt, die Rechtswissenschaft zu studiren, bethätigte er einen so ausserordentlichen Fleiss — 14 Stunden täglich den Studien obliegend — dass er in Einem Jahre, 1616, den Grad eines Licentiaten erlangte. Auf Antrieb seines geistlichen Mitbürgers Boucherau, und vollends durch das Lesen der Institutio Calvins bewogen, gab er die schönen Aussichten, an seines Onkels Stelle Sénéchal zu werden, preis, und ergriff das geistliche Studium, wozu die Er-

1) Was Zwinger schon 13. Mai an Stucki geschrieben hatte.

2) Er selbst schrieb sich so in seinen Schriften; sonst findet sich auch Amiraut, Amyrault, Amyraud und selbst Amurath, weil die kalvinische Lehre von den Gegnern gerne als türkischer Verhängnissglaube dargestellt wurde.

laubniss des Vaters nicht leicht zu erlangen war. Er begab sich nach Saumur und studirte unter dem Schotten Joh. Camero [1], an welchen er sich innig anschloss. Nach seiner Ordination wurde er 1623 Pfarrer zu St. Aignan in der Landschaft Maine, und 18 Monate später nach Saumur berufen, um die Pfarrstelle des nach Charenton, wo die Parisergemeinde ihren Gottesdienst halten musste, 1626 beförderten Jean Daillé zu übernehmen [2]. Amyraut wurde gleichzeitig auch von den Gemeinden zu Rouen und Tours begehrt, die Synode gab aber Saumur den Vorzug, weil man ihm vorläufig schon eine theologische Professur zudachte und laut Beschluss der Nationalsynoden die Akademien den Gemeinden vorgehen sollten. Im Jahr 1631 sandte ihn die Gemeinde Saumur als Deputirten an die Nationalsynode nach Charenton, die ihn mit Ueberreichung ihrer Beschwerden und Wünsche an Ludwig XIII. beauftragte. Die Beharrlichkeit und der Takt, mit welchem Amyraut es durchsetzte, diese Aktenstücke nicht knieend, sondern stehend zu überreichen, so wie die gediegene Anrede an den König [4], erwarb ihm Richelieus Aufmerksamkeit und Achtung, die dieser bis zu seinem Tode ihm immer bewahrt hat. Zum Professor der Theologie wurde Amyraut gleichzeitig mit Josue de la Place und Louis Cappel gewählt 1633, seine damals vertheidigte These *de Sacerdotio Christi,* in den *Theses Salmurienses* abgedruckt, erwarb ihm ausgezeichnete Anerkennung. Die Akademie, 1604 durch den auch theologisch berühmten Duplessis Mornay, welchen Heinrich IV. zum Gouverneur über Saumur gesetzt hatte, gestiftet, war sehr bald ein Hauptsammelplatz der Theologie-Studirenden geworden, obgleich auch diese Akademie nur wenige Lehrstellen hatte. Für Saumur und Montauban hatte die 1609 zu Saint Maixent versammelte Synode zwei Professoren der Theologie, ferner einen für das Hebräische, einen für das Griechische und zwei für die Philosophie verordnet. Schon 1620 ging die zu Alais

1) Bayle art. Amyraut und Art. Cameron.
2) Ebd. Act. Daillé.
3) Aymont II. pg. 459.
4) Die Anrede abgedruckt im Mercure François von 1631.

gehaltene Synode weiter und verordnete genauer, dass jede Akademie zwei theologische Lehrstellen habe, eine für Schriftauslegung und eine für die loci communes, welche in drei Jahren vollständig erklärt werden sollen. Die Wahl der Professoren, früher einer örtlichen Commission zustehend, wurde seit Beschluss der Nationalsynode von Charenton 1631 von der Bestätigung der Provinzialsynode abhängig gemacht [1]).

Studirende aus allen reformirten Landen fanden sich in Saumur zusammen, und mit diesen drei berühmten Professoren begann die eigentliche Blüthe der Akademie.

Bald aber veranlasste Amyraut durch Lehren über eine neben den Partikularismus zu setzende universelle Gnade, wie schon sein Lehrer Camero, jedoch ohne es öffentlich zu verbreiten [2]), im Wesentlichen sie angeregt hatte, ein nicht beabsichtigtes Aufsehen. Die Veranlassung war eine sehr unschuldige. Amyraut, so fest er reformirt war, bei den Grossen auch der katholischen Kirche geachtet und gerne gesehen, überzeugte sich in einem beim Bischof von Chartres nach Tische geführten Gespräch, wie schwer die Schroffheiten des blossen Partikularismus zu vertheidigen seien; ein angesehener Mann, welcher den Reformirten zugethan war, wünschte, dass Amyraut die nicht gewöhnliche Vertheidigungsweise, deren er sich bedient hatte, zum Besten der reformirten Kirche veröffentlichte [3]). Also nicht zur Beseitigung, sondern zu leichterer Vertheidigung des Partikularismus ist seine Lehre, oder wie er selbst sagt, Lehrmethode bestimmt gewesen. Es erschien nun sein Traité de la predestination Saumur 1634. Da die Dordrechtische Lehre in Frankreich so feierlich bestätigt worden und Amyraut gleich jedem andern Geistlichen sie förmlich unterschrieben hatte: so erregte

1) Aymon in den diese Synoden darstellenden Abschnitten. Anzière l. l.

2) Komme ich zu einer Darstellung des innerlich interessantern Pajon und Pajonismus, so wird dort der Ort sein, Camero mit zu schildern, da ich sehe, dass er, weit mehr die Ideen des Pajonismus als die des Amyraldismus angebahnt hat.

3) Bei Bayle.



dieses Schriftchen, durch scheinbaren Widerspruch gegen die autorisirten Formeln, sehr schnell ein grosses Aufsehen schon wegen gewisser Ausdrücke, welche als Stichwörter der arminianischen Lehre gekannt, trotz eines andern Sinnes, welchen Amyraut mit diesen Ausdrücken verband, die Schwachen und die Rigorosen verletzen mussten. In Genf wurde dieses Schriftchen schon 1635 verworfen [1]).

Zur Beleuchtung und Vertheidigung seiner Lehre liess er 1636 erscheinen Six sermons de la nature, estendue, necessité, dispensation et efficace de l'Evangile, und vorangedruckt ein Eschantillon de la doctrine de Calvin touchant la prédestination, worin er mit vielen Citaten beweisen wollte, dass Calvin bei allem Partikularismus doch auch eine gewisse Universalität der Gnade gelehrt habe [2]). Diese neuen Arbeiten vermochten aber den Unwillen vieler Geistlichen um so weniger zu beschwichtigen, als der hoch gefeierte Pierre du Moulin (Molinäus), Professor in Sedan, die Anklage erhob, dass diese Lehre den Dordrechter Beschlüssen widerspreche und den Arminianismus begünstige. Du Moulin mochte aus vielen Gründen sich berufen glauben, für die strenge Orthodoxie diese Lanze zu brechen [3]). Nach 21jährigem Pfarrdienst an der Gemeinde zu Paris, wo er die Berufungen zum Professor nach Saumur, Leyden und Gröningen ausgeschlagen, von Heinrich IV., dann von Jakob I. ausgezeichnet, von der Universität Cambridge zum Doctor erhoben, dann von der Nationalsynode 1617 mit Rivetus, Charnier und Calvus an die Dordrechter Synode gewählt, wohin aber der König sie nicht gehen liess, hatte er durch Ermahnungen an Jacob I., seinem Schwiegersohne die böhmische Krone behaupten zu helfen, den französischen Hof dergestalt erbittert, dass er, von Dré-

1) Solid. form. cons. hist. pag. 19.

2) Diese beiden Schriften, von 1634 und 1636 fehlen unsern Zürcherbibliotheken; in der Bürgerbibliothek zu Bern habe ich sie verglichen.

3) Sein Leben in der Vorrede zu Petri Du Moulin oder Molinäi, Vaters und Sohnes auserlesene zur Andacht und Erbauung dienliche geistreiche Schriften von Joh. Daniel Jacobi. Leipzig 1721. 4.

lincourt, Prediger in Paris, gewarnt, 1622 eine Professur in Sedan annahm, welcher Ort damals dem protestantischen Herzog von Bouillon gehörte. Noch 31 Jahre wirkte Du Moulin hier als Prediger und Professor, bis er nach Herausgabe unzähliger meist polemischer Schriften 1658 als neunzigjähriger Greis gestorben ist. Er hatte als Präsident der Nationalsynode zu Alais 1620 mitgewirkt, dass die Arminianer so entschieden verworfen und der Dordrechter Lehrbegriff bestätigt wurde; er hatte in Sedan immer diese strenge Lehre verfochten, auch gegen seinen Vorgänger und Collegen Tilenus, welcher vorher dieselbe Rolle gespielt, dann aber Arminianer geworden war. Ein solcher Mann konnte bei aller Hochschätzung gegen Amyrauts Person nicht umhin, seiner Lehre entgegen zu treten.

Schon in dieser ersten Periode hatte Amyraut einen völlig einverstandenen Genossen in Paul Testard, Prediger zu Blois, ebenfalls Schüler von Camero. Der Streit für und wider sie, entbrannte heftig und verbreitete sich so schnell, dass, als die 1637 in Alençon versammelte Nationalsynode einschreiten musste, anklagende Zuschriften von Molinäus aus Sedan, von dessen Schwager Andreas Rivetus aus Leyden mit Zustimmung mehrerer holländischer Fakultäten, und von der Genfergeistlichkeit eingelaufen waren, alle hinweisend auf die Gefahren dieser Neuerung gegen die unlängst erst nach vielen Kämpfen festgestellte Hauptlehre, darum auf die Nothwendigkeit, diese Bewegung gleich im Keime zu ersticken.

Die Vertheidigung der beiden Angeklagten vor der Synode, unterstützt vom rühmlichsten Zeugniss der Gemeinde zu Saumur machte aber trotz dieser ungünstigen Zuschriften einen guten Eindruck; auch hatte Amyraut Freunde gerade unter den ausgezeichnetsten Geistlichen der Synode, wie Daillé und Blondel. Eine Commission beauftragt, die Sache zu prüfen, verfuhr mit grosser Weisheit. »Da Amyraut und Testard ihre Uebereinstimmung mit den die Dordrechter Lehre bestätigenden Schlüssen der 1623 zu Charenton gehaltenen Synode, zu welcher sie sich feierlich bekannten, genügend nach-

gewiesen: so wurden sie ehrenvoll entlassen und in ihren Aemtern fortzuwirken ermuntert, nur sollten sie missdeutbare neue Ausdrücke und Formeln meiden, die so leicht missverstehbare Lehrweise nicht weiter ausbreiten und wie ihre Gegner Stillschweigen über diesen Handel beobachten« [1]). D. h. man überzeugte sich, dass Amyraut nicht irgend Heterodoxes beabsichtige oder lehre, fand aber den Dienst, welchen er seiner Kirche hatte leisten wollen, nicht zeitgemäss bei der grossen Reizbarkeit der Gemüther wider alles, was den Arminianern gegenüber als Concession gedeutet werden könnte.

Die Gegner, durch diese Beschlüsse der Synode wenig befriedigt, wollten aber nicht ruhen. Schon 1638 wiederholte Pet. Molinäus von Sédan aus, welches damals nicht zu Frankreich gehörte, im Examen tractatus Amyraldini de praedestinatione die Klage, dass dieser den Dordrechter Beschlüssen widersprochen und den Arminianismus, wenn auch unabsichtlich begünstigt habe. Auch wollten die übrigen auswärtigen Theologen, welche der französischen Nationalsynode keinen Gehorsam schuldig waren, sich nicht beruhigen. Die Zürcher riefen ihre Studirenden von Saumur ab [2]), die Berner, Basler und Genfer waren auch ungehalten, und Holland konnte am wenigsten eine Milderung seines mühsam durchgesetzten kontraremonstrantischen Lehrbegriffs dulden. Die Deutschen hatten an ihrem dreissigjährigen Kriege, die Engländer an ihrer Revolution genug.

Amyraut musste den Angriffen antworten und that es in den Schriften: De providentia dei in malo. Salm. 1638. 4. und Defensio doctrinae Joh. Calvini de absoluto reprobationis decreto. Salm. 1641. 4.

Die nächste Generalsynode im December 1644 und Januar 1645 zu Charenton bei Paris gehalten, musste sich wieder mit diesem Handel beschäftigen [3]). Es wurde die Anklage vorgebracht, dass Amyraut durch Herausgabe der eben-

1) Aymon II. 571—576.
2) Succincta — form. consens. hist. S. 11.
3) Aymon II. S. 663 f.



genannten Schriften das ihm von der letzten Synode auferlegte Stillschweigen gebrochen habe. Er beklagte sich umgekehrt, dass mehrere Provinzen in verschiedener Weise jenes Stillschweigen gebrochen, und jedenfalls ja die Angriffe auswärtiger Theologen eine Antwort erheischt hätten. »Da man nun fand, über den Sinn seiner Schriften habe er auf eine vollkommen zufriedenstellende Weise sich erklärt: so beschloss die Synode, die beidseitigen Klagen in völlige Vergessenheit zu begraben und Amyraut ehrenvoll zu entlassen, damit er muthig und freudig in seinen Aemtern fortarbeite. Mit Androhung aller Grade der kirchlichen Censur wurde indess befohlen, dass jedermann von nun an streng innerhalb der (die Dordrechter Lehre gutheissenden) Canones der Synode von Alençon lehre, und Niemand ein Buch über diesen Punkt herausgebe; auch soll keine akademische Disputation gehalten werden über die Ordnung der göttlichen Decrete, oder die universelle Gnade. Wenn aber auswärtige Theologen Amyraut angriffen, so könne die Provinzialsynode von Anjou ihm *die* Vertheidigung gestatten [1]. —«

Dieselbe Generalsynode ermunterte Amyraut, den Streit wider einen katholisirenden, von dieser Synode feierlichst excommunicirten Aeltesten von Paris, Herrn de la Milletière fortzusetzen, wider den er schon 1638 du merite des oeuvres geschrieben hatte.

Noch im Jahr 1646 trat nun der von Genf nach Leyden versetzte ältere Fried. Spanhemius in den Exercitationes de gratia universali Lugd. Bat. gegen Amyraut auf. Dieser antwortete in der Exercitatio de gratia universali Salm. 1646; schrieb auch eine Declaratio fidei contra errores Arminianorum. Sal. 1646; Disputatio de libero hominis arbitrio 1647 und Specimen animadversionum in Exercitationes de gratia universali. 1648.

Die Unzufriedenheit über die von der französischen Generalsynode geübte Milde regte sich sehr stark in der Schweiz,

---

1) Aymon a. a. O.

wo man auf einen Brief von Dalläus sehr unwillig antwortete. Der Basler Theologe Theod. Zwinger schreibt 10. Febr. 1646 an Stucki nach Zürich: »man solle auf den Brief aus Paris rund erwiedern, dass die neue Methode von Saumur unsern Kirchen nicht munde und nach Arminianismus rieche, dass sie höchst ungelegen den Frieden der Kirche störe«; am 18. Nov. 1648: »Dem Amyraut solle man höchstens im Allgemeinen antworten, ne homini contentioso, sibi placenti et numquam quieturo pabulum ad serram contentionis continuandam subministretur.« Der Zürcherische Antistes Irminger schrieb im Namen der Schweizer 1647 an die Pariser in diesem Sinn, erhielt aber im Juli die Antwort, dass dieser Streit das Fundament des Glaubens nicht berühre. Amyraut sandte eine grössere Vertheidigung seiner Lehre an Irminger im Juni 1647, die aber niemals beantwortet worden ist. Das Manuscript Apologeticus ad Jac. Irmingerum hat H. Hottinger in seinem thesaurus von Handschriften Tom. I. aufbewahrt S. 343—388.

Indess fand der Amyraldismus auch seine Freunde, worunter die später berühmten französischen Theologen Daillé, Blondel, Claude, Du Bosc, Le Faucheur, und bald musste Genf selbst erfahren, dass Phil. Mestregat und Theod. Tronchin trotz des geschärften Symbolzwanges freiere Lehren über die Gnade vortrugen, wogegen Franc. Turrettin die Eidgenossenschaft in Bewegung setzte.

Bald nach dieser Synode liess Richelieu, dessen Werkzeug schon der Apostat de la Milletière gewesen, durch den Jesuiten Audebert mit Amyraut wegen einer Versöhnung der beiden Confessionen unterhandeln, sei es im Ernst, sei es um ihn zu compromittiren, jedenfalls ohne Erfolg.

Die Antwort an Spanheim zog unserm Autor bittere Angriffe in Frankreich selbst zu von Vincent, Du Moulin, André, Rivet und dem Apostaten Martin, der ihn gar als einen zum Katholicismus neigenden darzustellen suchte. Amyraut gelang es aber, unter Mitwirkung des Prinzen von Tarente sich mit Vincent und Wilhelm Rivet, dem Bruder des Andreas, zu verständigen, worüber die Akte von Thouars aufge-

stellt wurde, im Januar 1650, unter der Bedingung freilich, dass er diese dogmatischen Verhandlungen aufzugeben versprach, endlich 1655 sogar mit Du Moulin. Sehr erfreut meldete Ant. Garissol am 8. Nov. 1649 dem Zürcher Theologen Rud. Stucki, dass Amyraut mit Wilh. Rivet und Philipp Vincent sich völlig verglichen habe [1]). Zwei Jahre später reiste er nach Paris, bei Mazarin die Bewilligung einer neuen Nationalsynode zu erwirken, die letzte, welche dann 1659 zu Loudun sich versammelt hat. Die berühmte erste konstituirende Nationalsynode war gerade 100 Jahre früher gehalten worden. Amyraut, von der Provinz Anjou deputirt, wurde nochmals gegen Anklagen, die auch wider den Präsidenten dieser Synode, Dalläus, gerichtet waren, freigesprochen und erhielt mit Blondel und zwei Andern den ehrenvollen Auftrag, eine correkte Ausgabe der Kirchendisciplin zu besorgen, da er auch in diesem Felde sich hervorgethan hatte durch seine Schriften Considérations sur les droits, par lesquels la nature a réglé les mariages 1648. De la vocation des pasteurs 1649. Du gouvernement de l'eglise contre ceux, qui veulent abolir l'usage et l'autorité des Synodes 1653. Appendice au livre du gouvernement de l'eglise, ou il est traité de la puissance des consistoires 1656.

Was er überdiess Erbauliches, Exegetisches, Ethisches [2]), Apologetisches und Irenisches geschrieben, erhöhte sein Ansehen. Er starb am 4. Januar 1664, 100 Jahre nach Calvin.

Bei aller praktischen Toleranz, — sein ganzes Pfarreinkommen vertheilte er in den zehn letzten Jahren an Arme, protestantische wie katholische, — hielt er doch standhaft zu seiner Kirche. Er vertheidigte den passiven Gehorsam, obwohl er seine Glaubensgenossen wegen der Bürgerkriege, in welchen sich gewöhnlich der König unter den Gegnern befand, aus dem Druck der Umstände entschuldigte. Das erstere führte er, durch Carls I. Hinrichtung veranlasst, aus im Dis-

---

1) Msc. S. 173.

2) Ueber seine Moral siehe meine Entwicklung des reform. Moralsystems. Theol. Stud. und Krit. 1849.

cours de la souveraineté des rois. Paris ou Charenton 1649; das letztere in der Apologie pour ceux de la religion. Saumur 1647. Den Gegensatz wie gegen die Arminianer, so gegen die römische Kirche hielt er fest und vertheidigte die Trennung von der letztern De secessione ab ecclesia Romana deque ratione pacis inter Evangelicos constituenda. S. 1647 und 1664. So gut er gesellig mit Würdeträgern der katholischen Kirche und des Staates sich vertrug, so scheiterte doch ein Decret, dass zu Saumur auch die Reformirten am Frohnleichnamsfest ihre Häuser schmücken sollten, an seinem festen Widerstand und musste zurückgenommen werden [1]).

Wie fast alle Reformirten, so erstrebte auch er eine brüderliche Einigung mit den Lutheranern und schrieb, ausser der eben erwähnten Schrift, später durch die in Cassel betriebenen Unionsversuche veranlasst, das immer noch höchst lesenswerthe *Εἰρηνικόν*, sive de ratione pacis in religionis negotio inter Evangelicos constituendae. Saum. 1662 [2]), wo er die verschiedenen Formen der Union unterscheidet und diejenige als allein ausführbar empfiehlt, welche bei vorausgesetzter Uebereinstimmung im Fundament die Verschiedenheit des Typus bestehen lässt; nur solle man ja nicht einer Synode, die beiderseits beschickt werde, die Sache anvertrauen; denn auf Synoden pflege man weit mehr den Sieg als die Wahrheit zu erjagen.

Bei dieser grossen und vielseitigen Bedeutung Amyrauts ist sehr zu bedauern, dass seine Schriften nie gesammelt herausgegeben worden sind. Die Nationalsynode, welche auf ihre Kosten einst seines Lehrers Camero Schriften hatte herausgeben und für dessen Familie höchst anständig sorgen lassen, konnte seit Amyraut's Tod nie wieder zusammen treten; es begann Ludwigs XIV. schlimme Periode, bald wurde

1) Eine Parallele zur Kniebeugung in Bayern.

2) Hering Geschichte der kirchl. Unionsversuche — — II. S. 128 f. erwähnt mehrere bei Gelegenheit des Casselergesprächs erschienenen irenische Schriften. Diese ohne Zweifel bedeutendste scheint er nicht zu kennen.

die reformirte Kirche in Frankreich gewaltsam vernichtet. Die Schriften ihrer Theologen müssen ebenfalls arg mitgenommen worden sein, und schwer dürfte es halten, Amyrauts Schriften alle wieder zusammen zu bringen [1]).

Im Besitz aber gerade der dogmatisch wichtigsten kann ich sein System jedenfalls vollständig und authentisch nun darstellen, und jedermann leicht überzeugen, dass Amyraut nichts anders gelehrt hat als nur eine für Vertheidigung der absoluten Prädestination geeigneten Lehrmethode. Wenn Ebrard [2]) ihn zu den direkten Bekämpfern der absoluten Prädestination rechnet, so hat er sich nur durch den vulgären Namen Universalismus hypotheticus täuschen lassen und jedenfalls keine Schrift Amyrauts gelesen. Schon Walch, Pfaff, Schröckh hätten ihn eines Bessern belehren können; er lässt sich aber den Amyraldismus nur durch dessen Gegner in der Formula Consensus charakterisiren, obgleich es bekannt ist, wie wenig symbolische Bücher die Gegner treu darstellen, und wie sehr die Formula insbesondere mehr dasjenige verpönen will, wozu der Amyraldismus führen könnte als das, was er wirklich war.

3. Amyrauts Lehre aus seinen ersten Schriften und ihre offizielle Beurtheilung.

Die erste, das ganze Aufsehen veranlassende Schrift: Brief traitté de la predestination et de ses principes par Moyse Amyraut, pasteur et professeur en theologie à Saumur. A Saumur 1634. ist so selten geworden, dass ein Auszug hier angemessen sein wird.

Im kurzen Vorwort versichert Amyraut, er wolle populär, nicht in gelehrten Speculationen, wie man in der Schule gewohnt sei, über diesen Gegenstand sich aussprechen. Der Traktat selbst enthält in vierzehn Kapiteln folgende Hauptgedanken.

---

1) Saigey p. 15 hat von achtzehn dogmatischen Schriften in Strassburg nur drei gefunden.

2) Christliche Dogmatik I. S. 86.

K. 1. Die natürlichen Ursachen wirken mit blinder Nothwendigkeit, die Thiere durch bewusstlosen Trieb und Instinkt bewegt; die intelligenten Geschöpfe aber, geleitet von viel höhern Kräften und fähig die Beweggründe ihrer Handlungen zu erkennen, setzen sich einen gewissen Zweck. In der einmal nun gegebenen Zuständlichkeit sind wir Menschen freilich auch von vielen bösen Affekten erfüllt und nur Edlere, diese überwindend, setzen sich edlere Zwecke; irgend einen Zweck aber haben alle bei ihrem Handeln. — Gott auch ist ein intelligentes Wesen, Quelle aller Vernunft in den Geschöpfen, daher auch Gott Zwecke hat bei seinem Thun. Das Universum mit all seinem Inhalt, Hohes und Niedriges, Gutes und Schlechtes ist aus seiner Hand hervorgegangen, alles auf ein Ziel hin bestimmt und zwar auf das allerherrlichste Ziel. Gott besorgt Alles, ganz besonders den nach seinem Ebenbild geschaffenen Menschen, der zu einem höheren Ziel bestimmt sein muss als alle niedrigern Geschöpfe. — Diess nennt man gemeiniglich Prädestination im allgemeinen Sinn, zusammenfallend mit Providenz, Fürsorge und Leitung, so dass nichts begegnet im natürlichen oder sogenannt zufälligen, oder im menschlichen Thun, als nur was Gott in seinen Rathschlüssen geordnet hat. Da man aber das Wort Providenz mehr für die allgemeine Weltleitung braucht, so bezeichnet Prädestination besonders das Bestimmtsein der Menschen zu einem gewissen Ziel. Mit Eintritt der Sünde scheint dieses ein anders zu werden, daher reden wir zuerst von dem Ziel, zu welchem der Mensch ursprünglich bestimmt war.

K. 2. Wozu hat Gott die Welt geschaffen? Nur zu seiner Verherrlichung, da alles ihn in seinen Eigenschaften manifestirt. Er selbst bedarf dessen nicht, da er seine Eigenschaften schon kennt und sie liebt; auch bedarf er des Lobes nicht und handelt tugendhaft nur um eben die Tugend auszuüben als Selbstzweck. Weniger sein Ruhm als nur die Ausübung seiner Tugend ist Zweck. Seine Grundtugend ist Güte und zeigt sich im Schaffen, sie sucht ausser ihm Gegenstände, denen sie sich bezeigen kann. Alle Geschöpfe haben als Ziel, Gott zu verherrlichen. Gott will gut sein in

seinem Wesen und in seinen Wirkungen, diess ist der Zweck der Schöpfung, darum ruft er Geschöpfe ins Dasein und versetzt sie in glückseligen Zustand.

K. 3. Wozu hat Gott den Menschen erschaffen? Aus besonderer Güte, da er ihm nicht nur Dasein und Leben, sondern auch Vernunft geschenkt, schuf er ihn so vollkommen, damit er um so mehr zu Gottes Verherrlichung gereiche. Gott ist höchst gut und heilig, höchst selig und herrlich, darin ist der Mensch sein Ebenbild, heilig und glücklich in Einem.

K. 4. Warum Gott die Sünde zugelassen? Der Mensch ist gefallen und elend geworden durch eigne Schuld, hat also dadurch sein Lebensziel geändert. Wozu hat Gott diess zugelassen, zuerst so grosse Güter in Aussicht gestellt, wenn diess unnütz werden sollte? Die Antwort: er gab dem Menschen eine gewisse Willensfreiheit, so dass sein Handeln von ihm selbst abhange, ohne dass Gott es hindern konnte, es sei denn durch Zwang und Entziehung der verliehenen Freiheit, geht nicht an; denn das hiesse Gottes Macht direkt beschränken und die des Menschen erweitern [1]). Konnte denn Gott dem Menschen, welcher ja nur durch Täuschung sich bethören liess, nicht grössere Intelligenz geben? Gewiss konnte er seinen Verstand erleuchten; auch hätte er ihm besser die Freiheit genommen, als diesen verderblichen Missbrauch zugelassen. Hier bleibt für uns ein Anstoss, und Bescheidenheit ziemt uns, da der heil. Geist stillschweigt und im göttlichen Worte uns nicht belehrt, vielmehr an vielen Stellen verderbliche Sünden Gottes Ursächlichkeit zuschreibt, wie des Judas Verrath. Genug, Gott ist dem Menschen nichts schuldig, er hätte ihn im Nichts belassen oder zu etwas Geringeren machen können; er kann aus ihm machen, was er

1) Möge Ebrard solche Stellen, die man als Axiom gelten liess, ein wenig ansehen, um seine Selbstbeschränkung Gottes als dem reformirten System durchaus zuwider offen als Neuerung einzuführen so gut wie sein Aufgeben der Prädestination. Dann können wir uns eher verständigen.

will, und ist nicht schuldig uns noch grössere Wohlthaten zu schenken, als er gethan hat. — Der Mensch war gut, aber nur natürlich gut, nur animalisch seelisch, seine Heiligkeit kam von Natur, nicht von einem andern Prinzip her, war also keiner übernatürlichen Gnade bedürftig; auch seine Glückseligkeit war nur dieser Art, nur natürlich, darum veränderlich. Ihn vom natürlichen zum übernatürlichen Zustand erheben, ohne die Bedingungen des natürlichen eintreten zu lassen, wozu die Veränderlichkeit gehört, wäre Gottes Weisheit nicht würdig. Auch liegt doch Barmherzigkeit in diesem Gang der Dinge, weil Gott ja für Herstellung und Erhöhung sorgt in der Sendung seines Sohnes.

K. 5. Die Folgen des Sündenfalls sind, dass der Mensch sich nicht selbst in den verlorenen Zustand wiederherstellen kann und alle Nachkommen mit verderbt, gleich wie ein Sclave nur Sclaven erzeugt [1]). Wie die Sünde vom Verstand anhob, der sich die Vorspiegelung der Schlange belieben liess, so folgte nun zuerst Verdunkelung des Verstands, welche nur durch ein übernatürliches Licht über das Bild der Heiligkeit, die in Gott ist, gehoben werden konnte. Davon hängt ab die Regierung der Begierden. Es trat mit der Verdunklung der Einsicht auch Knechtschaft unter die Sünde ein, aus der sich Keiner wieder befreien kann. Da die Menschen nicht wie die Engel alle zusammen und von einander unabhängig erschaffen sind, in welchem Falle die Sünde des einen dem andern nichts schaden würde, sondern alle aus dem ersten hervorgehen: so zog er nothwendig alle nach sich und konnte ihnen nicht geben, wessen er sich selbst verlustig gemacht. Er erzeugte wie Aussätzige gleiche Kinder [2]).

K. 6. Welche Absicht hatte Gott bei Sendung

1) Dieses unhaltbare Argument schon bei Zwingli ist allgemein verbreitet, man verwechselt die Natur mit den socialen Standesunterschieden.

2) Auch diese Verwechslung des physisch Krankhaften mit der moralischen Natur ist eine allgemein verbreitete, nicht nur bei reformirten Theologen. —

seines Sohnes? Gottes Wesen ist so vollkommen, dass er alle Dinge ewig vorausgesehen; er hat vorhergesehen, dass sie so herauskommen, weil er selbst es so angeordnet, denn nichts im Universum geht vor sich als nur zufolge seiner Disposition; sei es nun, dass er beschlossen, die Dinge selbst zu verwirklichen und auszuführen, wie das Gute, oder sie dergestalt zuzulassen, dass sie unzweifelhaft eintreten, wie das Böse (ou de permettre tellement les mauvaises, que l'evenement soit entièrement indubitable) [1]. Da er ewig beschlossen, den Menschen natürlich vollkommen zu schaffen, dabei aber eben auch veränderlich, so sah er die Versuchung voraus, und da er wusste, wo die Widerstandskraft des dem Menschen verliehenen Vermögens aufhöre, wie weit aber der Teufel seine Versuchung steigern werde: so konnte die Vorsehung Gottes das Ergebniss nicht verfehlen. Er sah also vor der Schöpfung schon das Sinken aller Menschen ins Verderben und beschloss gleich ewig eine Wiederherstellung. So sehr die Gerechtigkeit ihn zog, die Menschen nach Verdienen im Verderben zu belassen, so überwog doch die Barmherzigkeit, und er ordnete die Herstellung an sowohl des Verstandes als der Glückseligkeit. Da aber die Heiligkeit wichtiger ist als die Glückseligkeit, so sorgte er zunächst für jene. — Hatte sich die blos natürliche Güte als veränderlich verderbt, so wollte Gott nun einen übernatürlichen Stand, der unveränderlich sei, somit ein Gut viel höher als das von Adam verlorene; statt natürlicher immerwährender Dauer des Leibes einen durch Auferstehung mit himmlischen Gaben ausgerüsteten und eine unverlierbare Heiligkeit. Für dieses Gnadenziel schien aber Gottes Gerechtigkeit ein unübersteigliches Hinderniss, sie erheischte den Tod des Sünders. Es war also nöthig ein Aequivalent von Strafe für alle Sünden,

1) So nichtig ist Ebrards Versuch, die futuritio dem Determinirtsein gegenüber zu stellen. Was Gott als künftig begegnend in den Weltplan zulässt, das wird absolut sicher eintreten und ist in so fern auch vorher bestimmt. Zulassen heisst ja auch es in den Weltplan, dem der Weltverlauf genau entsprechen wird, mit setzen.

und da eine unendliche Majestät beleidigt war, so musste das Geschöpf wenigstens alles seiner Natur mögliche Strafmaass erleiden, nicht zwar unendliche Strafe der Intensität nach, so wenig es in diesem Sinn unendlicher Glückseligkeit fähig gewesen wäre, aber unendliche Strafe der Dauer nach, d. h. ewige. Eine Herstellung ohne Genugthuung war nicht möglich, der Mensch aber oder irgend eine Kreatur konnte diese nicht leisten. Darum hat Gott den Sohn zu senden beschlossen, dass er die Genugthuung leiste. Als Mensch konnte er den Tod leiden, als Gott konnte er sein Leiden zum Aequivalent steigern, dass es unendlichen Werth hätte. So konnte er zugleich das Heil der Menschen schaffen und Vorbild sein in Heiligkeit und Glückseligkeit.

K. 7. Die Natur des göttlichen Heilsrathschlusses. Da das Verderben allgemein war, so sollte auch das von der Gnade beschlossene Heil der Erlösung ein gleiches und allgemeines sein, zumal Alle einander gleich sind rücksichtlich der Fähigkeit, es aufzunehmen. Das Opfer, welches Christus darbot, war gleichmässig für Alle, (egalement pour tous). Wohl waren die Juden durch Bündnisse und Verheissungen bevorzugt, aber laut Propheten und Aposteln doch alle Völker zum Heil berufen. Ist freilich die klare Verkündigung des Evangelium zu Vielen nicht gekommen als distinkte Erkenntniss: so ist doch von Gott Niemand ausgeschlossen, da er allen schon durch seine Vorsehung Beweise seines Erbarmens gibt. Das ist eine zureichende Predigt, wenn sie ihr nur gehorchen; sie zeigt ja, dass bei ihm Erbarmen sei für jeden, der in Glauben und Busse zu ihm Zuflucht nimmt. Das thut Gott nicht vergeblich und eitel, wirklich erlangt auch jeder auf diesem Wege wandelnde die Vergebung und Heiligung, und Gott schliesst keinen aus, freut sich vielmehr, wenn alle kommen, und hat seine Gnade Allen bestimmt, jedoch nur wenn sie glauben. — Wie es zwei Arten der Verkündigung Christi gibt [1]), so könnte

1) Sehr schön wird jede Manifestation der göttlichen Barmherzigkeit für Sünder mit der in Christo als Ein Heilsprozess aufgefasst,

es, wäre sonst kein Hinderniss da, auch zwei Arten des Glaubens geben, eine mit distinkter Einsicht, eine aber die nur Gottes Erbarmen im Allgemeinen erkennt. Es fliessen ja alle Arten des göttlichen Erbarmens aus der Einen Quelle her, wo die Gerechtigkeit befriedigt ist durch das Opfer des Sohnes. — Hinsichtlich der Sorge also, die Gott gehabt, das Menschengeschlecht durch Sendung des Sohnes zu retten, ist seine Gnade universell und Allen anerboten; hinsichtlich der Bedingung aber ist sie particular nur für die, welche die Gnade nicht abweisen; glauben sie nicht, so will er ihr Heil nicht. Die allgemeine Gnade ist also ohne Erfüllung der Bedingung gänzlich unwirksam. Wovon hängt nun diese ab?

K. 8. Seit dem Sündenfall ist der Mensch so verderbt, dass er sich nicht selbst retten kann; daraus folgt aber keineswegs, dass er eine von Gott angebotene Rettung nicht sollte annehmen können. In der Erfahrung aber finden wir auch dieses als unmöglich, und Vernunft wie Schrift bestätigen es. Wäre im Menschen einiges Vermögen, die Erlösung anzunehmen, warum geschähe es denn von so wenigen unter denen, die doch das Evangelium hören? Christus ist uns ein Licht draussen, das wir nicht in's Innere aufnehmen können ohne ein entsprechendes Vermögen, ohne von Gott innerlich gelehrt und erleuchtet zu werden. Der Mensch von sich selbst kann also Christum nicht aufnehmen und Gott muss es sein, der durch innere Wirkung uns hiezu disponirt. — So wahr dieses ist, so sind wir doch bei jener unserer Unfähigkeit strafbar [1]); die Heilslehre ist ja verständlich, und Gott gab uns als Menschen Verstand. Wer aber von Christus nie gehört hat, wurde auch nicht für Verwerfung Christi gestraft, sondern nur für sein Verachten der von der Vorsehung über-

wie bei Zwingli, die dunklere und die bestimmtere. Im Christenthum concentrirt sich die über der ganzen Menschheit ob noch so ungleich sich entwickelnde Erlösungsreligion.

1) Es ist klar, die gratia universalis wird auch für Amyraut nur ein Mittel, unsre Strafbarkeit zu begründen, nicht aber irgend Jemand faktisch zur Seligkeit zu leiten.

haupt bezeugten Barmherzigkeit; wer diesen Ruf zur Busse verschmäht, würde auch Christum verwerfen. Unser Unvermögen rührt nur davon her, dass wir böse sind und der Sünde verknechtet, es verdient also Strafe, wie ja die Teufel auch gestraft werden, obwohl sie nun nicht anders können als sündigen.

K. 9. Welches ist nun der Grund der Prädestination, durch welche Gott beschlossen, die Bedingung in Einigen zu erfüllen, die Uebrigen aber in jenem Unvermögen zu belassen? Die Sendung des Sohnes für alle Menschen wäre bei ihrem verderbten Zustand gänzlich unnütz gewesen, wenn Gott nicht überdiess eine weitere Sorge zu übernehmen beschlossen hätte. Es musste der Verstand der Menschen erleuchtet, der Wille umgebildet werden. Hierin besteht nun der Rathschluss der Erwählung oder Prädestination, der an den Erwählten so reiche Gnade beweist, und sie dafür vorherbestimmt, ihnen den Glauben zu schenken; strenge Gerechtigkeit hingegen an denen, welche er sich selbst überlässt. — Das Erbarmen ist wie über seine Grenzen ausgetreten, es überströmt die Hindernisse der Gerechtigkeit ein Heilsrathschluss für Alle, sofern sie die Bedingung leisten; diese aber kann nicht eintreten, wenn Gott selbst sie nicht erzeugt; in Einigen nun thut er es, und liebt sie, ohne dass irgend Löbliches ihnen entgegen kommt. Zugleich zeigt sich hier seine Strenge, denn er macht hier seine Gnade nicht wie dort universell, hier ist sie particular; car au lieu que la grace precedente regarde generalement tout le gendre humain, celle cy n'en regarde qu'une partie seulement et en laisse les autres destituée. Zwar Allen beweist er Gnade, da er Allen das Heil vorlegt; indem er aber mit der innerlich wirksamen Viele übergeht, können diese doch nicht den Uebergehungsrathschluss, sondern nur ihre Corruption anklagen, wenn sie nicht glauben. Die Zahl der Uebergangenen ist freilich die weitaus grössere, aber das ist Gottes Freiheit, der Keinem etwas schuldig ist. Einen Grund, warum er gerade die und die Personen erwählt, können wir nicht angeben, denn alle sind ja gleich schlecht und verderbt. Am wenigsten rich-

tet sich der Rathschluss nach einem Vorhersehen des Glaubens und guter Werke, denn erst der Erwählungsrathschluss verleiht ja diese. Ebenso wenig lässt sich sagen, wohl benutzte geringere Gnade werde nachher mit grösserer belohnt; denn er allein ist es, der jene geringere den Einen als wirksame verleiht, den Andern nicht. Auch ist in den Menschen ein freier Wille, der sich für Annahme oder Verwerfung entscheide, gar nicht mehr vorhanden. Kurz, Gott verfährt absolut frei aus Gründen, die uns durchaus verborgen sind; gewiss aus Gründen, da er der Weise ist, aber aus uns unbekannten.

K. 10. Der Partheilichkeit dürfen wir ihn nicht beschuldigen, noch ist er Urheber der Sünde und des Verderbens der Menschen. Da er in Allen gar nichts Gutes sieht, so kann auch keine Vorliebe und Partheilichkeit denkbar sein. Sie sind es, die seine Gnade verwerfen, somit strafbar werden, oder woher hätten sie ein Recht zu fordern, dass er auch ihnen den Glauben schenken müsse?

K. 11. Die er erwählt hat, ihnen die Bedingung, d. h. den Glauben zu verleihen, an denen verwirklicht er auch immer seine Prädestination absolut sicher. Bloss bedingte Dekrete erheischen die Form der Vorschrift und das Ergebniss ist dann in gleichem Maasse sicher wie die Bedingung[1]). Absolute Dekrete aber sind die, durch welche Gott beschliesst, etwas unbedingt selbst zu verwirklichen; er bildet unsre innere Kräfte so um, dass nicht zu glauben unmöglich wird.

K. 12. Durch diese Einwirkung vernichtet er nicht etwa die Natur des menschlichen Willens. Man wendet ein: wenn was Gott beschlossen unvermeidlich und nothwendig erfolgt, so bin ich nicht frei. Vielmehr handle ich darum doch immer mit Willen, der als solcher dem Verstand folgt. Gott

1) D. h. genau betrachtet ist die allgemeine Gnade, weil eine bedingte, nicht voluntas decernens, praedestinans, sondern voluntas praecipiens.



erhellt nun unsern Verstand durch das herrliche Evangelium und lenkt so unsern Willen gerade als Willen [1]).

K. 13. Sorglosigkeit folgt nicht aus dieser Lehre. — Die allgemeine aber bedingte Heilsprädestination ist fruchtlos für Alle, die nicht der zweiten unbedingten theilhaft werden. Jenes erste pflegt die heil. Schrift nicht Prädestination zu nennen oder doch nur an denen, welche auch die zweite haben. Doch hat Gott die Uebergangenen zum Unglauben auch nicht eigentlich prädestiuirt, d. h. er hat nie beschlossen, sie am Glauben zu hindern, sondern nur sie in ihrer natürlichen Beschaffenheit zu lassen, und ermuntert sie sogar, zu zeigen, ob etwas von Glauben in ihnen sei. Sieht er vorher, dass sie nicht glauben, so ist das Vorhersehen doch nicht die wirkende Ursache.

K. 14. Trost und Freude fliesst aus dieser Lehre in unser Herz. Notre salut eternel depend de cette condition, que nous appellons la foy, cette foy depend de la grace de dieu et nous et de la puissance de son esprit, cette grace, ceste puissance de l'esprit depend du conseil de l'election de dieu, et ce conseil n'ayant autre fondement que sa volonté est constant et irrevocable, l'événement sursuit necessairement. Ce conseil depend de la libre volonté de dieu."

So überraschend genau calvinisch ist Amyrauts erste Schrift schon gehalten, und doch dieses blosse Hinzunehmen einer nur idealen, hedingten, für uns Alle, wie wir nun einmal sind, durchaus fruchtlosen Gnade hat so grosses Aufsehen erregt. Schon 1636 fand Amyraut nöthig, seine Lehren weiter zu erläutern, indem er die sechs Predigten mit dem Eschatillon de la doctrine de Calvin touchant la predestination herausgab. Hier sagt er im Vorwort: „Vor etwa achtzehn Monaten veranlasste mich eine hohe Person, — ein Mann, der zu unserer Confession übertrat, an der Prädestinationslehre aber sich stiess, welche lehren soll, was er dem Evangelium wie der Natur Gottes fremd erachte, dass Gott die meisten Menschen aus überlegtem Vorsatz geschaffen habe,

1) Die gewöhnliche Synthese des Determinirt- und Freiseins.

um sie zu verderben, — eine Schrift über diesen Gegenstand zu veröffentlichen. Ich wollte die Prädestination in einleuchtendem Einklang mit Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen darstellen, wie er einerseits sich selbst offenbart, um die Menschen zu sich zu bekehren, und wenn sie unbekehrt bleiben, sie straft; andererseits wollte ich das souveraine Recht Gottes über seine Geschöpfe behaupten, so dass wir unsre Erwählung gänzlich nur seinem Erbarmen verdanken. Die Schrift fand Beifall auch bei Lichtern in unsrer Kirche; da sie aber von der Art, wie die Katholiken unsre Lehre darstellen, weit abgeht, so beschuldigte man mich, ich hätte den calvinischen Lehrbegriff verändert. Die Gegner stellen ihn möglichst gehässig dar, er mache Gott zum grausamen Tyrannen, so tönt es auf allen katholischen Kanzeln u. s. w. Ich habe nun zu zeigen, dass meine Lehre wirklich die von Calvin ist.«

Die Abhandlung selbst, nicht sehr weitschichtig, widerlegt nun vor Allem die gegnerische Darstellung calvinischer Lehre: »dass Gott die meisten Menschen geschaffen nur zur *Verdammniss*, selbst ohne Rücksicht auf ihre Sünden, dass er zur Verwirklichung dieses Rathschlusses mit seinem Willen den Fall Adams angeordnet, so dass dieser gleich nothwendig sündigte, wie ein Stein niederwärts rollt, den ich hinunterwerfe. Dazu habe Gott den Menschen ein Gesetz gegeben, welches unmöglich zu halten sei, und bestrafe sie doch für die Uebertretung wie ein Tyrann. Er habe zwar seinen Sohn gesandt, aber nicht zum Opfer für ihre Sünden, sondern zur Sühnung durchaus nur bestimmter Erwählten, äusserst Weniger, und eigentlich auch für diese vergeblich, da sie kein Vermögen zum Glauben hätten. — Vielmehr sagt ja Calvin, der Grund, warum Gott schaffe und erhalte, sei seine Güte, die Menschen habe er geschaffen, ihr Vater zu sein, wobei er freilich eine absolute Autorität über sie habe. Redet Calvin von Prädestination zum Tode, so meint er nicht die erste Schöpfung zur Integrität, sondern die nun verderbte und was Gott aus jedem dieser corrupten Masse machen wolle. Lasse er die Kinder des Verderbens in ihrem Zustand, so hätten sie sich nicht zu beschweren. Adam fiel aus eigener

Schuld und freiwillig, so sehr immer Gott es vorhersah und ordnete. Wo unser Gewissen uns verdammt, sei es thöricht, die Schuld im geheimen Rathschluss Gottes zu suchen. — Dass das Gesetz unmöglich zu halten, lehre Calvin nicht vom Stand der Integrität; das Gesetz ist nicht an sich unerfüllbar, wenn es Liebe zu Gott und den Menschen vorschreibt, auch fehlt es nicht unsrer Natur an sich an der Kraft; ist sie jetzt verderbt und kann es darum nicht halten, so ist diess keine Entschuldigung. Liesse uns Gott nun alle, wie die Dämonen, ohne Hülfe, wie könnten wir uns beklagen? wie viel weniger, wenn er Einigen aus Erbarmen die Hülfe verleiht? — Die erste Schöpfungsabsicht hat nichts zu thun mit dem, was man gemeiniglich Prädestination nennt, heisst aber etwa doch auch so, Calvin fasst etwa beides in Eines, oft wieder unterscheidet er Beides. Mit dem ersten, heiligen Menschen stand Gott in Beziehung durch Güte ohne eine Spur von Gnade; nun aber mit dem Sünder kann er nur in Beziehung stehen durch Gerechtigkeit oder durch Barmherzigkeit; er hat volle Macht, ihn bloss und nur zu strafen nach seiner Gerechtigkeit wie die abgefallenen Engel; er will aber auch Erbarmen üben und in der Vertheilung dieses Erbarmens hat die Prädestination ihren Ort. Calvin unterscheidet zweierlei Erbarmen, theils die Neigung Gottes überhaupt zum Verzeihen für alle Reuigen und nur für diese, theils aber ein Erbarmen auch ohne diese Bedingung, ja nur selbst diese Bedingung zu schaffen; das erstere ist universal, das letztere partikular. Ist nun für alles göttliche Erbarmen Christi Tod die Bedingung, so hat auch dieser zwei Beziehungen, theils stirbt Christus für Alle, sofern sie glauben, theils aber dann auch für bestimmte Einzelne ohne diese Bedingung erst zu erwarten. — Darum unterscheidet Calvin so schön den Gesetzgeber und den Vater, jener gibt seine Vorschrift äusserlich, nicht aber flösst er die Tugend des Gehorsams ein, dieser aber lenkt die Herzen zum Gehorsam. Redet Calvin von der Prädestination, so nimmt er auf das erstere nicht Rücksicht, da nach dem Styl der Schrift dieses nicht so heisst; Prädestination ist etwas absolut fixes. Doch kommt es vor,

dass man den Gegnern verständlicher zu werden sich anbequemt, und auch jenes erstere etwa Prädestination nennt, ähnlich wie Paulus das Evangelium selbst etwa ein Gesetz nennt, um den Juden verständlich zu werden. — Ferner ist es die Erwählung allein, welche eigentlich Prädestination heisst, d. h. Vorsatz, etwas mit absoluter Macht zu verwirklichen, den Glauben zu erzeugen. Die Reprobation ist nicht eigentlich Prädestination, da sie nicht Vorsatz ist, etwas mit absoluter Macht zu verwirklichen, so unabänderlich fest es immer steht, dass Unbussfertige verdammt werden. Beschliesst er einige zu erwecken aus vielen Todten, so braucht es keinen ähnlichen Vorsatz, die andern todt zu lassen. Sagt Calvin: er bestimmt Viele zum Tode vorher, so muss diess vom blossen Uebergehen erklärt werden, und prädestinirt ist es nur, sofern es nicht zufällig geschieht, sondern nothwendige Folge der nicht gehobenen anerborenen Corruption ist. Bei eigentlicher Prädestination ist Gott die wirkende Ursache, was er dort nicht ist.« »Alles dreht sich um die Frage: Da Gott aus Gnade die Erlösung anbeut, warum nehmen Einige sie an, Andere nicht? Pelagius leitet diess vom Menschen ab, der sich selbst entscheide, Augustin und Calvin von der Gnade Gottes allein, welche die Einen innerlich bekehrt, die Andern nur äusserlich einladen lässt. Ist im Erfolg ein so grosser Gegensatz, so muss er auch im Rathschluss sein, von dem Alles abhängt. Den Grund dieses Rathschlusses suchen die Einen im Vorhersehen der Werke oder des Gebrauchs der Gnade; Calvin mit der Schrift einzig in Gottes Erbarmen. Warum wählt er diesen, jenen aber nicht? Der Grund ist nur Gottes Wille. Die innere Gnadenwirksamkeit denken die Gegner so, dass Gott dabei dem Menschen Macht lasse, der Gnade zu widerstehen oder nicht, so dass der Mensch es sei, welcher Gottes Gnade wirksam oder unwirksam mache; Calvin mit Gottes Wort hält fest am Gegentheil, dass nichts nöthig sei, als nur Gottes Macht und Wille, um nothwendig an's Ziel zu gelangen; in wem Gott so wirkt, der muss nothwendig wollen und beharren, und auch das Beharren wirkt Gott.«

Welchen Anstoss eifrige Anhänger der gewohnten Lehrmethode an dieser Neuerung genommen, hören wir am genausten von dem zuerst förmlich aufgestandenen Gegner. Du Moulin erliess von Sédan aus seine Klageepistel am 27. April 1637 an die im Mai und Juni zu Alençon in der Normandie versammelte Nationalsynode [1]. »Amyraut und Testard haben Neuerungen über das wichtigste Lehrstück gewagt; ich aber muss Gottes Sache laut vertheidigen, denn sie haben die Natur Gottes verändern wollen, die des Gesetzes und des Evangelium. Schon Camerons Versuch, die Ordnung der göttlichen Rathschlüsse anders zu bestimmen als in Dordrecht geschehen ist, kann ich nicht billigen; denn gerade auf dieselbe Grundlage haben die Arminianer ihre Lehre gebaut. Was würde aber Camero selbst sagen, wenn nun seine Schüler vollends lehren, zum Heil sei eine deutliche Erkenntniss Christi nicht schlechthin nothwendig, und Christus sei gestorben gleichmässig (*également*) und ohne Unterschied für alle Menschen; auch Verworfene könnten gerettet werden, wenn sie nur wollten, und Gott habe Rathschlüsse und Intentionen, welche niemals in Erfüllung gehen? ja Gott habe der Menschen natürliche Unkräftigkeit zum Glauben beseitigt, und lasse die Wirkung seines bekehrenden Geistes abhangen von einem Rathschluss, welcher veränderlich sei. Freilich behaupten sie, dass ich ihnen hiemit Lehren zuschreibe, an welche sie nie gedacht hätten; aber bedeutende auswärtige Fakultäten und mehrere französische Provinzialsynoden sind meiner Ansicht.«

In der That stimmten Zuschriften von Leyden und Gröningen, die auch H. Alting billigte, erstere von And. Rivet abgefasst, in dieselbe Anklage ein, Wächter der Lehre von Dordrecht, ein Bogermann, der dort präsidirt hatte, ein Gomarus, der als extremster Gegner des Arminius aufgetreten war. Auch Genf schrieb in gleich besorgtem Sinne.

Nachdem eine niedergesetzte Commission der Synode Be-

---

1) Aymon II. pag. 615 f. Sedan, damals noch nicht zum Königreich gehörig, war an der Synode nicht repräsentirt, daher man nur brieflich wie andres Ausland sich an die Versammlung wenden konnte.

richt erstattet, wurden Amyraut und Testard vorbeschieden und protestirten feierlich, dass sie niemals beabsichtigt, eine andere Lehre vorzutragen, als die mit der französischen Confession und den Schlüssen der Nationalsynode von Charenton 1623, welche die Dordrechter Lehre bestätigten, im Einklang stehe.

Dann erklärten sie sich über die einzelnen Punkte:

1) »Christus sei für alle Menschen zureichend gestorben, wirksam aber nur für die Erwählten; er wolle und beabsichtige, dass sein Opfer von unendlichem Werthe sei und überflüssig zureichend, um die Sünden der ganzen Welt zu sühnen; dass aber die Wirksamkeit davon nur den Erwählten zukomme. Alle, die durch Predigt des Evangeliums zur Theilnahme an dieser Erlösung eingeladen werden, seien ernstlich eingeladen, und Gott weise ihnen alle äussern, zur Bekehrung nöthigen Mittel wirklich an, und zeige ihnen treu und aufrichtig, was ihm wohlgefalle. Wenn sie dennoch nicht glauben, so rühre das her nicht von einem Mangel an Kraft oder Zulänglichkeit des Opfers Christi, ebensowenig daher, dass sie nicht ernstlich eingeladen wären, sondern der Fehler sei an ihnen selbst. Die aber glauben und gehorsam sind, die nehmen laut der unwiderruflichen Verheissung Gottes Theil an den Früchten dieses Todes Christi. Der ganz freie Rathschluss des Vaters war, seinen Sohn hinzugeben zum Heil der Menschheit, und Christi Wille war, den Tod zu erleiden, damit die Wirkung allen Erwählten insbesondere *(particulierement)* zukomme, ihnen allein den rechtfertigenden Glauben zu geben und sie durch diesen unfehlbar zum Heil zu führen, sie, welche von Ewigkeit auserwählt sind, und keine Andern.«

Diessfalls befriedigt, beschloss die Synode, dass künftig der Ausdruck *également pour tous*, weil man sich an ihm stossen könnte, nicht mehr gebraucht werden soll.

2) »Unter dem bedingten Rathschluss, rechtfertigen sie sich weiter, verstehen wir nichts andres als den durch das Wort geoffenbarten göttlichen Willen [1]), zu begnadi-

1) Unter diesem versteht man vorzugsweise den gesetzgeberischen,

gen und selig zu machen diejenigen, welche glauben würden. Auch brauchen wir den Ausdruck bedingter Wille nur anthropopathisch; denn obwohl es bedingt lautet: wenn du glaubst, so wirst du selig, — sehen wir doch nicht etwa in Gott eine Unwissenheit des Erfolgs oder eine Ohnmacht ihn zu verwirklichen, oder eine Unstätheit in seinem Willen, der als göttlicher ewig abgeschlossen und unveränderlich sein muss.« — »Amyraut insbesondere rechtfertigte sich über den Ausdruck allgemeine oder bedingte Prädestination, den er niemals anders als nur im Sinne einer Anbequemung gebraucht; da aber dennoch Viele sich an diesem Ausdruck gestossen, so werde er sich desselben enthalten. Er und Testard anerkennen, dass wenn man genau der h. Schrift gemäss sich ausdrücken wolle, es keine andre Prädestination der Menschen zum Heil gebe, als nur jenen vor Grundlegung der Welt gefassten Vorsatz, durch welchen Gott mit frischem Wohlgefallen eine bestimmte Anzahl von Personen erwählt hat, welche an sich nicht besser noch würdiger sind als die übrigen; diese hat er zu ihrer Rettung Christo zu geben beschlossen, ebenso sie zu berufen und wirksam zu sich zu ziehen durch sein Wort und seinen Geist. Wir verwerfen somit die Irrthümer derer, welche den Glauben, die Heiligung und das Beharren nicht als Wirkungen dieses ewigen Rathschlusses, sondern als Bedingungen und Ursachen betrachten, die als vorhergehende gefordert und vorhergesehen seien. Haben wir nun im göttlichen Rathschluss unterschiedliche Dekrete vorausgesetzt, das erste, die Menschen durch Christus zu retten, wenn sie glauben; das zweite, den Glauben gewissen besondern Personen zu schenken: so war auch dieses nur eine Accommodation an das menschliche Beschlüssefassen; denn in Gott müssen diese unterschiedenen Akte in Einem Moment, ohne Succession der Gedanken, oder Priorität der Reihenfolge, Ein ewiger Akt sein.«

Diese Erklärung hätte sicherlich für Calvin und Beza genügt; wir begreifen, dass die Synode auch keine Häresie er-

---

vorschreibenden, zumuthenden Willen, im Gegensatz zum prädestinirenden, der uns verborgener ist.

blicken konnte und nur „den beiden Angeklagten, so wie Jedermann auferlegte, den Ausdruck: bedingte und widerrufliche Dekrete — gar nicht zu brauchen, sondern das, was gemeint sei, Willen zu nennen, worunter der geoffenbarte Wille verstanden zu werden pflege.“ Wenn, was eigentlich nur vorschreibender Wille ist, von Amyraut etwa auch prädestinirender genannt wurde, so erklärt er diess selbst nur für ungenau und für Accommodation.

3) „Da beide Angeklagte an mehreren Stellen ihrer Schriften Gott eine Art Wollung (*relleitas*) und starke Neigungen (*inclinations*) und Verlangen, die er niemals erfüllen wird, zuzuschreiben scheinen, nun aber erklären, mit dieser uneigentlichen Ausdrucksweise nichts anders lehren zu wollen, als nur dass die Menschen, wenn sie glauben und gehorchen würden, Gott viel angenehmer würden; so legt die Synode ihnen auf, sich dieser Ausdrücke so vorsichtig zu bedienen, dass sie Niemand dadurch Anstoss geben.“ — Sie geben also zu, dass die *voluntas praecepti* oder auch *approbans* des Gesetzgebers gemeint sei, nicht aber die *voluntas decreti* oder *beneplaciti*, welchem der wirkliche Gang der Dinge genau entsprechen muss; d. h. das moralische Soll, nicht aber das wirkliche Sein und Geschehen.

4) „Was die Berufung betrifft, so erklären beide, dass, obwohl die von den Werken der Schöpfung und Vorsehung verkündigte Lehre Glauben und Busse zumuthet und die Menschen zu Gott einladet, die sich wollen finden lassen, dennoch in Folge der Blindheit und gräulichen Verderbtheit unserer Natur niemals irgend ein Mensch durch blos diese Berufung bekehrt worden ist; ja es sei geradezu unmöglich, dass irgend Jemand bekehrt werde, als nur durch's Hören des göttlichen Worts selbst und durch die Wirkung des heil. Geistes. Weil nun die Erkenntniss unsers Herrn und Erlösers uns immer geoffenbart worden ist durch das Wort Gottes, so erklären beide, dass Niemand gerettet worden ist noch werden kann, ohne eine gewisse Kenntniss vom gekreuzigten Christus, die aber nicht eben so weit unter dem A. T. gefordert wurde, als unter dem N. T.; dass jetzt unter dem

N. T. eine bestimmte Erkenntniss Christi durchaus nothwendig sei für alle zum Alter der Vernunft Gelangten, um das ewige Leben zu bekommen; sie verdammen alle die, welche glauben oder lehren, dass der Mensch gerettet werden könne, anders als durch die Verdienste unsers Heilands oder in einer andern als der christlichen Religion."

„Weil sich Mehrere gestossen haben an der Art, wie Amyraut das Wort Glaube von demjenigen Erkennen Gottes gebraucht, welches der Mensch, wenn er nicht verderbt wäre, aus Betrachtun gder blossen Schöpfungs- und Vorsehungswerke gewinnen könnte: so legt ihm die Synode auf, den Namen Glaube keiner andern Gotteserkenntniss zu geben, als nur der durch den h. Geist und die Predigt des Worts in uns gewirkten."

5) „Was die natürliche Ohnmacht des Menschen betrifft, sowohl zum Glauben, als zum heilsamen Gehorsam, so erklären beide, dass der Mensch diese Kraft habe nur durch den h. Geist, der allein fähig ist, ihn zu heilen durch innere Erleuchtung des Verstands, durch Lenkung des Willens mittelst jener sanften unüberwindlichen und unaussprechlichen Einwirkung, die er in den Erwählten erscheinen lässt. Diese Ohnmacht sei in uns von Geburt an, könne somit eine natürliche genannt werden; und wäre von ihnen nie anders genannt worden, wenn sie nicht doch eine gewollte (*volontaire*) wäre, welche Bosheit und Verstocktheit in sich schliesst, daher man sie eine moralische nennen konnte. Hierüber legt die Synode ihnen auf, sich dieser Ausdrücke zu enthalten, oder doch sie nur mit vorsichtiger Erklärung anzuwenden, damit deutlich werde, dass der verderbte Mensch das Gute nicht wollen kann, ohne eine besondere Gnade (*particulière*) Gottes, der durch seinen Geist in uns das Wollen und Vollbringen erzeugt nach seinem Wohlgefallen."

„Da sich Amyraut und Testard zu all diesem bereit erklärt und diese Schlussnahmen unterschrieben hatten, so gab ihnen der Präsident der Synode die Bruderhand und man entliess sie ehrenvoll."

Es liegt am Tage, dass Amyraut nicht etwa revociren

musste, es sei denn die blosse Unvorsichtigkeit der Ausdrucksweise, sondern nur in aller Aufrichtigkeit nachgewiesen hat, wie er nie von der calvinisch-dordrechtischen Lehre wirklich abgewichen, daher er die einen andern Schein veranlassenden ungewohnten Ausdrücke meiden oder vorsichtig erklären werde, womit die Synode zufrieden gestellt war. Wer sich einbildet, eine auch nur in etwas wirklich vorgekommene materielle Abweichung vom kirchlichen Lehrbegriff über diese Punkte hätte von der französischen Nationalsynode so glimpflich behandelt werden können: verräth damit eine gänzliche Unkenntniss der damaligen Zustände. Nur weil keine reelle Abweichung vom Lehrsystem der Kirche vorlag, konnte Amyraut in kirchlichem Lehramt bleiben, und mit seinen reizbaren Gegnern sich später versöhnen. Die Pariser Geistlichen, welche ihn vertheidigten, schrieben daher den Zürchern im Juli 1647: *„Nemo inter nos reperitur, qui non Synodi Dordracenae canonibus per omnia assentiat, nec si quis ab iis dissentire comperiretur, ab ecclesiis nostris, quae iis tanta animorum consensione in synodis nationalibus Aleziana et Carentonensi subscripserunt, ullo modo ferretur“* [1]). Im Ausland, wo man der Sache ferner stand, gab es eine Parthei, die beharrlich hinter den ungewohnten neuen Ausdrücken Neigung zum gehassten Arminianismus witterte.

Auch zwei spätere Nationalsynoden kamen auf die Sache zurück und blieben bei den so eben angeführten Schlussnahmen von Alençon. Acht Jahre waren verflossen, als man endlich wieder eine Synode erlangte, bald nach Ludwigs XIII. und Richelieus Tode. Sie hielt ihre Sitzungen zu Charenton bei Paris vom 26. Dec. 1644 bis 25. Jan. 1645 [2]). Wieder wurden Klagen laut, dass Amyraut das ihm auferlegte Stillschweigen gebrochen; er aber, von der Gemeinde und Akademie Saumur mit Briefen an die Synode abgeordnet, klagte hinwieder, dass Andere das Stillschweigen nicht gehalten und ihn zu Vertheidigungen genöthigt hätten. „Ueber seine Er-

1) Collect. Simler. Zürcherische Stadtbibl. Msc. S. 173.

2) Aymon II. 663 f.

klärungen befriedigt, beschloss die Synode, die beiderseitigen Klagen der Vergessenheit zu übergeben, und entliess Amyraut wieder in seine Aemter mit der Aufforderung, freudig seine Arbeit fortzusetzen; verbot aber allen Professoren und Pastoren, die von der vorigen Synode gesetzten Grenzen zu überschreiten und irgend über diese Materien zu verhandeln. Wenn aber auswärtige Theologen Amyraut anzugreifen und zu missdeuten fortfahren, so könne er die Erlaubniss, ihnen zu antworten, bei seiner Provinzialsynode Anjou nachsuchen."

Als endlich die letzte Nationalsynode vom Nov. 1659 bis Jan. 1660 zu Loudun in der Provinz Anjou versammelt war, und wieder Klagen vorkamen, sowohl über den die Synode präsidirenden Dalläus, von dem eine Vertheidigung der beiden vorigen Synoden hinsichtlich ihrer Milde gegen Amyraut erschienen war, als über Amyraut: wurden beide vollkommen freigesprochen und beschlossen, den Streit gänzlicher Vergessenheit zu übergeben; auch ermunterte man beide berühmte Männer, in Verwendung ihrer grossen Talente zu Gottes Ehre und der Kirche Erbauung fortzufahren [1]).

Bis hieher zeigt sich, dass Amyraut vom partikularen, absoluten Rathschluss der Gnadenwahl etwas unterscheidet, womit er zunächst nichts anders meinte, als die von Gott aufgestellte Heilsordnung, dass wer glaube selig werden soll und dass Gott Wohlgefallen am Glauben habe. Diese gleichsam Reichsverfassung ist ganz etwas anders, als was man Prädestination, Festsetzung des sich einst sicher verwirklichenden Schicksals aller einzelnen Personen nennt. Da beides, so verschiedene Dinge es sind, auf göttlichem Entschluss ruht, und Amyraut aus Accommodation beides *decretum*, ja *praedestinatio* genannt hatte, so traf die Synode ein gutes Mittel, allfällige Irrungen zu beseitigen, wenn sie das Wort *decretum, praedestinatio* gebraucht wissen wollte, nur für die Bestimmung des Schicksals der Personen selbst; was aber blos die ertheilte Reichsverfassung sei, lieber *voluntas dei* nennen wollte, und zwar im Sinn der *voluntas revelata*. In die-

---

1) Aymon II. 778.

ser ertheilten Heilsordnung lag aber, was Amyraut hervorhob, eine Heilsmöglichkeit für alle Menschen, somit eine allgemeine Gnade freilich an die Bedingung des Glaubens geknüpft, und in diesem bedingten Willen, Alle selig haben zu wollen, lag auch eine wirkliche Heilsabsicht und Heilsbestimmung. Diese Lehre von der geoffenbarten Heilsanstalt, in welcher das Grundgesetz sei: wer glaubt, wird selig, ist ganz orthodox und gemeinsam christlich, hat aber mit spezieller Vorberbestimmung des Looses der Personen nichts zu thun und ist genau betrachtet, wie Amyraut sogleich zugab, nicht was man ein prädestinirendes Decretum nennt. Daher ist die erstere Lehre bei allen kirchlichen und theologischen Standpunkten anerkannt, ob man übrigens das Loos der Personen daneben speziell prädestinirt denke oder nicht. Socinianisch sagt man: eine Prädestination gibt es gar nicht, sondern nur eine von Gott aufgestellte Erlösungsanstalt mit ihren Reichsgesetzen, von welcher nun die Personen guten oder schlechten Gebrauch machen, was Gott weder ewig vorhergesehen noch festgestellt hat. Arminianisch sagt man: es gibt im Zusammenhang mit der Heilsordnung allerdings auch eine Prädestination der Personen, aber keine absolute, sondern eine nur bedingte, indem was Gott ewig über das endliche Loos jeder Person festgestellt hat, nicht aus freiem Wohlgefallen Gottes herrührt, sondern aus dem Vorhersehen des Benehmens der Personen, die entweder das Heil annehmen oder verwerfen würden. Was in der lutherischen Kirche orthodox geworden ist, sagt aus: Es gibt beides, sowohl eine Heilsordnung für die ganze Menschheit, als auch eine Prädestination der Personen, nur keine absolute, denn sie richtet sich nach dem Vorhersehen, ob einer die ihm angebotene Gnade beharrlich verschmähen werde oder nicht. Die reformirte Kirchenlehre sagt: es gibt beides, sowohl eine von Gott aus Gnaden den Menschen *promiscue* geoffenbarte Heilsordnung, als auch eine und zwar absolute Prädestination, die nach freiestem göttlichen Wohlgefallen, da in Folge der Erbsünde keiner das angebotene Heil anzunehmen vermag, eine bestimmte Zahl bestimmter Personen und nur

diese zur Seligkeit prädestinirt hat, so dass bei der einmal eingetretenen Verderbtheit kein Einziger ausser diesen Erwählten durch jene Heilsordnung und Heilsanstalt wirklich zur Seligkeit gelangt, vielmehr alle wegen dieser Verderbtheit den Heilsweg unausbleiblich verschmähen und zur Verdammniss vorherbestimmt sind, ausser den Erwählten, welchen Gott den rettenden Glauben unausbleiblich wirksam zu schenken sich ewig vorgesetzt hat.

Amyraut bleibt unverkennbar bei dieser Lehre, wagte aber die Lehrmethode zu ändern, wie er selbst sagt [1]), indem er die Heilsordnung auch einen zum Heil rufenden göttlichen Willen für jedermann nennt, somit einen Willen, der das Heil der Menschheit überhaupt bezwecke. Gerne aber gibt er zu, dass diese aufgestellte Heilsordnung, welche nur gesetzgeberisch die Grundgesetze des Erlösungsprocesses publicirt, genau genommen, kein Dekretum sei, wie die Prädestinationsdekrete, und die in der Heilsordnung genannte und geforderte Heilsbedingung eigentlich keine Bedingung für die Personenprädestination sei; vielmehr Gott selbst denen, welche er zum Heil bestimmt, die sogenannte Bedingung verleihe und wirksam schenke. Sein Interesse geht nur dahin, für die Nichterwählten darzuthun, dass sie selbst schuld seien, wenn sie die Bedingung nicht leisten, denn obwohl sie es gar nicht können, so sei doch nur die natürliche Corruption schuld, welche mit moralischer, also verantwortlicher Bosheit zusammenhänge. Sie dürfen also, da sie das Böse wollen, nicht Gott schuld geben, sich nicht beschweren, so sehr das Heil der an sich um nichts bessern Erwählten durchaus ein den Uebrigen versagtes Gnadengeschenk sei.

Entscheidend ist hier die Frage, ob Amyraut, wie etwa spätere Preussische Unionsreformirte [2]), sich gedacht habe, dass ausser den Erwählten doch noch einzelne Andre mittelst der geoffenbarten Heilsanstalt selig werden. Diess aber hat

1) In der Epist. ad Rivet. vor den Dissert. quatuor. Salm. 1645. a. a. O.

2) Die man runde Universalisten nennt.

er immer als in der empirischen Wirklichkeit ganz unerreichbar verneint, somit den wirklichen Entwicklungsgang aller Personen als schlechthin festgestellt durch das partikulare Dekret ganz calvinisch und dordrechtisch behauptet. Darum wurde auch nur was bei der Rigorosität des Zeitalters missdeutet werden konnte, von der Synode abgewehrt. Was Gott als bedingte Heilsordnung publicirt hat, das solle nicht „bedingtes Dekret", sondern geoffenbarter Wille genannt werden. Wenn in der Publication der Heilsanstalt nothwendig die Einladung für Jedermann liegt, sie zu benutzen: so solle man diess nicht eine wirkliche Absicht der Heilsverleihung nennen, sondern nur eine Manifestation dessen, was Gott angenehm sei und ihn freuen würde an unserm Thun und was nicht. Wenn Christi Verdienst an sich zureichend wäre zur Sühnung der Sünden Aller, so solle doch der Ausdruck, er sei „gleich sehr für Alle" gestorben, vermieden werden, weil er auf die prädestinirende Absicht gedeutet werden könnte, Alle selig zu machen, während doch im Prädestinationsdekret eine solche Absicht, Alle zu retten, gar nicht gelehrt werden wolle. Jener einladende Wille, Absicht, Berufung Gottes solle daher nur mit den deutlichsten Erklärungen behandelt werden. Endlich soll Amyraut, damit Niemand meine, er lehre einen Heilsweg ausser Christo und seiner Kirche, den Ausdruck „Glauben" lieber von der bloss natürlichen oder doch ausserbiblischen Gotteserkenntniss gar nicht brauchen.

Diese offizielle Auffassung der Lehre Amyrauts gegründet auf sorgfältige Prüfung der Anklagen wie der Vertheidigung, erscheint so gerecht als wahr und gereicht den unter so schwierigen Verhältnissen handelnden Nationalsynoden zu grossem Ruhme.

4. Die literarischen Fehden.

Dass aber der Handel durch die Beschlüsse der Synoden nicht beschwichtigt werden könne, war vorherzusehen. Die auswärtigen Theologen, auch die in Sédan waren der französischen Nationalsynode nicht zum Gehorsam verpflichtet, und setzten die Angriffe fort.

Petrus Molinäus publicirte ein Examen de la doctrine de Messieurs Amyraut et Testard touchant la predestination et les points, qui en dependent. Amst. 1638, sodann zehn Jahre später noch ein Ecclaircissement des Controverses Salmuriennes, ou defense de la doctrine des eglises reformées sur l'immutabilité des decrets de dieu, l'éfficace de la mort de Christ, la grace universelle, l'impuissance à se convertir et sur d'autres matières. Lugd. Bat. 1648 und Judicium de M. Amyraldi adversus Fried. Spanhemium libro, sive apologia pro dei misericordia, sapientia et justitia. Rotterd. 1649.

Auch Andreas Rivetus 1572 in Frankreich geboren, 1651 in Breda gestorben, damals Professor zu Leyden, war durch die Nationalsynode nicht befriedigt. Eine Synopsis doctrinae M. Amyraldi et Pauli Testardi de natura èt gratia cum Andr. Riveti considerationibus et judiciis academiarum foederati Belgii ist in seinen Opera III. p. 828 enthalten. Er war indess unbefangen genug, an Du Moulin zu schreiben: Si sint quaedam adhuc controversa circa gratiam illam universalem, per quam nemo salvatur actu, talia sunt, quae meo judicio tolerari possunt. Nach ihm betheiligten sich G. Vellejus (George Reveau), Joh. Hen. Heidegger, P. Jurieu in der klaren und lesenswerthen Schrift Jugement sur les methodes rigides et relachées d'expliquer la providence et la grace; ferner Guil. Rivetus, Franc. Turrettinus u. A.

Am eifrigsten und ausführlichsten aber hat Fr. Spanheim sich in's Feld gelassen; für Amyraut hingegen Jean Daillé in der Apologia pro duabus ecclesiarum in Gallia protestantium synodis nationalibus Alensonensi anno 1637 et Carentonensi 1645 habitis adv. Fr. Spanhemii Exercitationes de gratia universali. Amst. 1655; und David Blondel Vindiciae pro duabus — synodis adv. epicritam. Amst. 1657; Actes authentiques des eglises reformées de France, Germanie etc. Amst. 1655, deren Treue dann Maresius und Gautier verdächtigten.

Vertheidiger fand Amyrant überdiess in Paul Testard, Josua Placäus und des berühmten Lud. Le Blanc theses theol.

de ordine decretorum divinorum et de gratia sufficiente et efficace.

Aus dieser Polemik können wir gerade die wichtigsten Verhandlungen zu noch genauerer Darstellung des Amyraldismus hervorheben, sowohl sein Verhältniss zur gewöhnlichen, calvinisch-dordrechtischen Orthodoxie, als auch zur lutherischen Lehre.

Vorzugsweise benutzen wir die mit Spanheim gewechselten Schriften als die ausführlichsten.

Friedrich Spanheim der ältere[1]) war 1642 von Genf nach Leyden berufen worden, wo er 1649 im 49sten Altersjahre gestorben ist, und hatte bald nach seinem Antritt in einer der üblichen Thesen die Lehre von der Gnade verhandelt, wobei auch die neue Lehrweise von Saumur tadelnd beleuchtet wurde. Da ihm Amyraut diese halb heimliche Opposition verdachte, so trat Spanheim hervor in der Disput. de gratia universali Lugd. Bat. 1644 (abgedruckt in seiner Disput. theol. I. p. 230 f.). Amyraut gab darauf hin mit freundlicher Zuschrift an Rivetus seine Dissert. th. quatuor. Salm. 1645 heraus, wovon besonders zwei als Antwort an Spanheim dienen könnten; es ist diess die Defensio doctrinae de gratia universali, ut ab orthodoxis explicatur und die doctrinae de gratiae particulari, ut a Calvino explicatur, defensio. — Spanheim antwortete mit grösster Ausführlichkeit durch seine Exercitationes de gratia universali Lugd. B. 1646. Auf Amyrauts Replik Specimen animadversionum in Exercit. de gr. univ. Salm. 1648 liess Spanheim Vindiciae pro exercit. erscheinen, wozu nach seinem Tode noch ein Appendix vindiciarum vom Sohne Ezechiel Spanheim herausgegeben Amst. 1649 gekommen ist.

Diese Schriften sind vollkommen geeignet, den Amyraldismus auf's Genaueste erkennen zu lassen.

Schon im Vorwort zu den Exercitt. gesteht Spanheim, „dass auch sein Gegner das allgemeine Verderben lehre und die völlige Ohnmacht zur Bekehrung ohne die wirksame gött-

1) Oratio funebris von Abrah. Heidanus.

liche Gnade, welche auch ihm nur für die Erwählten, somit particular vorhanden sei, ja dass sogar die äussere Berufung ihm nicht in dem Sinne universal sei, als ob sie alle Menschen erreiche. Desto weniger aber lasse sich begreifen, warum Amyraut dennoch, angeblich zu besserer Vertheidigung des Particularismus, noch eine Art Universalismus hinzusetze." —

Diese Synthese ist, theils Particularismus, dass nämlich in der Wirklichkeit keine Andern als nur die Erwählten selig werden, theils Universalismus, dass die Heilsanstalt doch nach idealer Möglichkeit Alle retten könnte, wenn sie nur durch ihre Corruption nicht unausweichlich gehindert wären, sie zu benutzen. Es ist also die Synthese einer bloss idealen Möglichkeit, die aber nie wirklich wird, zur Wirklichkeit, die nur particulares Heil hat und es unausbleiblich den Erwählten verleiht. Hören wir zuerst, wie der Particularismus fürs wirkliche Leben vertheidigt, sodann, wie doch ein idealer Universalismus beigefügt wird.

a. Amyraut vertheidigt den Particularismus [1]).

„Soll der Glaube dem Menschen wirklich eingepflanzt werden, so ist eine doppelte Gnade unerlässlich, die eine als ein Objektives bietet das göttliche Erbarmen und die Genugthuung Christi nur von aussen dar; die andere als ein Subjektives bewegt und erleuchtet unsern Geist inwendig dergestalt, dass er jenes Objekt in sich zulässt. Was nun den Umfang dieser beiden Arten der Gnade betrifft, so wird darüber verschieden gelehrt, bald dass beide gleich sehr nur particular seien, die objektive also nicht weiter als die subjektive, oder doch dass jene nur den Erwählten in der Absicht heilsam zu werden angeboten sei (gewöhnliche reformirte Lehre); — bald im Gegentheil, dass beide Gnadenarten in gewisser Weise universell seien, indem Gott überall, wo er die objektive walten lässt, die Seelen auch innerlich so afficire, dass sie (wenn auch nicht alle jenen den Erwähl-

1) Defensio doctr. de gr. part.

ten allein geschenkten ganz besondern und unfehlbar wirkenden Grad dieser Gnade erlangen) doch das angebotene Heilsobjekt ergreifen könnten, wenn sie wollten; (arminianisch-lutherische Ansicht). Calvin nun einen Mittelweg einschlagend bestimmt die beiden Gnadenarten als ungleich in ihrem Umfang, die objektive als eine universale, wiewohl nicht schlechthin, da sie nicht Allen auf gleiche Weise angeboten wird, so doch Allen irgendwie; die subjektive aber, welche die Seelen zur Aufnahme der objektiven vorbereitet und bestimmt, als eine particulare einzig für die Erwählten vorhandene, wie ich schon früher in der defensio Calvini nachgewiesen." (S. 1—3.)

„Mit meinen Gegnern bin ich nun darüber einig, dass Gott aus Erbarmen der Menschheit den Erlöser gegeben in der Absicht, keinen Heilsuchenden zurückzuweisen, sobald er nur mit Glauben und Busse sich nahen will; ferner dass allen Menschen eine Hoffnung des Heils, wenn schon in verschiedener Weise durch die äusseren Manifestationen der zu Glauben und Busse einladenden göttlichen Güte angeboten sei; endlich dass Gott durch unveränderlichen ewigen Rathschluss aus den Menschen Einige nach seinem Wohlgefallen ausgewählt, mit seinem Geiste so kräftig in ihnen zu wirken, dass nothwendig der Glaube in ihnen erzeugt und erhalten werde. Alles weit abgehend von denen (den Arminianern), welche das Heil der Erwählten von ungewissen Bedingungen und eingebildeten Fähigkeiten des menschlichen Willens, sich nach beiden Seiten hin zu entscheiden, abhängig machen." (S. 4, 5.)[1]).

„Calvin lehrt ferner, Gott habe die Verworfenen durch gerechten Beschluss, aber freies Gutdünken, ihrem angebornen Verderbniss dergestalt überlassen, dass er mit äusserer Einladung an sie sich begnügend, sich vorsetzte, gar keine Wirksamkeit seines Geistes in ihnen auszuüben, daher sie in ihrer Blindheit und Verderbtheit nicht anders können, als die Einladung verschmähen. Ein deutscher Theologe, dessen Noten zu meiner Lehre Rivetus mir gesendet, greift diese calvini-

1) Auch dieses will Ebrard im reformirten System finden!

sche Lehre an und meint, der Rathschluss der Verwerfung ruhe vielmehr auf dem Vorhersehen; denn ausser jener nur den Erwählten geschenkten, sicher selig machenden Gnade, gebe es eine, die doch alle Menschen einigermassen erleuchte, nicht zwar eine sicher wirksame, aber doch eine zureichende, so dass sie glauben könnten, wenn sie wollten, und nur durch freiwillige, vermeidliche Ungläubigkeit von diesen in Allen sich regenden Gnadenanfängen wieder abfallen. Erst diese Vernachlässigung strafe Gott dann mit Entziehung weiterer Gnade, ja auch der frühern, so dass er sie nun verhärte und dann verdamme. Diese Lehre nun, dass von der Benutzung einer vorläufigen allgemeinen innern Gnade die Schenkung der entscheidenden abhange und Gottes Rathschluss nach diesem vorhersehend sich richte, will ich zuerst widerlegen, bevor ich die calvinische Lehre vertheidige."

Also in diesem Grade calvinisch ist Amyraut gesinnt und bekämpft das, was Ebrard ihm als seine Lehre zutraut.

„Jene Lehre lässt Verworfene erst aus dem Erfolg entstehen; aber dann mussten auch die Erwählten erst aus der Benutzung der gratia communis entstehen, indem Gott sie mit der gratia specialis belohnen würde. Das eben ist die Ungereimtheit des Arminianismus oder kommt ihr doch sehr nahe. Aber ist denn jene gratia communis wirklich sufficiens? denn zu sagen: sie hätte genügt, wenn die Menschen gewollt hätten, aber nicht hingereicht, um zu wirken, dass einer wolle, — das kommt auf Eins heraus mit dem gar nicht Können, weil ja niemals irgend einer wirklich will [1]). Würde aber ein solcher wollen, so müsste er ja die Zahl der Erwählten vermehren, und doch soll die gratia communis gerade nur das sein, was den Nichterwählten helfen sollte. Oder sollen sie zwar gläubig werden, aber doch nicht selig? oder den Glauben zwar erlangen, aber nicht behalten können? Dann immer

1) Da haben wir, was Ebrard Jesuitismus nennt. Die jesuitische Schule war übrigens bekanntlich sehr antiprädestinatianisch und erfand die scientia media, welche Ebrard nicht nur vertheidigt, sondern deren Verwerfung im reformirten System, über welche sich gar nicht erst streiten lässt, für meine Erfindung ausgibt.

ist diese Gnade nicht zureichend. Was versteht mein gelehrter Gegner unter dieser sufficientia? Entweder dass nichts fehle, was zum Glauben durchaus nöthig ist, und genug da sei, den Willen wirklich zu bestimmen; oder dass zwar Alles da sei, der Wille aber schwebend und undeterminirt für das eine oder andre. Im erstern Fall wäre aber nicht bloss das Glaubenkönnen, sondern das Glauben selbst gewirkt durch diese Gnade, und dann ein solcher Mensch von den Erwählten gar nicht mehr verschieden; im letztern Fall aber ist keine Sufficienz vorhanden."

„Bei den Arminianern lässt sich diese Lehre eher hören, weil sie den Willen in gleichgewichtlicher Schwebe sich denken, so dass nichts ihn hindere, fürs Gute oder Böse sich zu entscheiden. Mein Gegner aber denkt sich ja Menschen, deren Wille zum Bösen vorneigt. Also mit Einem Worte: Entweder ist, was die Erwählten über jene gratia communis hinaus noch bekommen, nothwendig oder nicht. Wenn ja, so fehlt der gratia communis etwas zum Heil nothwendiges und dann ist sie nicht sufficiens; wenn nein, warum musste denn für die Erwählten noch ein Mehreres hinzukommen? Etwa damit ihr zufälliger Glauben sicher eintrete? Aber wenn sie ja glauben können und nur in der Schwebe sind: so könnte es auch geschehen, dass sie zufällig alle glauben wollen und selig würden. Warum tritt dieses aber bei gar keinem Nichterwählten ein?" — — (— S. 16.)

Die Vertheidigung der calvinischen Lehre wird dann ebenso scharfsinnig gegeben. „Den Einwurf, die Einladung Aller promiscue zum Heil sei in Calvins Lehre keine ernstlich gemeinte, wenn ja doch keiner folgen könne, den der heil. Geist nicht wirksam zieht, habe ich schon oft wider die Arminianer beantwortet [1]). Hier sage ich nur kurz: Nicht ernstlich bietet einer etwas an, das er weder geben kann, wenn er wollte, noch geben will, wenn er könnte. Der es aber geben kann und will, wenn du nur nicht verschmähst, es an-

1) Wie ich schon wiederholt gegen Ebrard, der das Arminianische für reformirt hält.

zunehmen: wie sollte der bloss unernstlich anbieten? Aber er wusste ja, dass ich es verschmähen werde, weil ich es gar nicht ergreifen kann. Dann allerdings böte er es nicht ernstlich an, so fern er nicht selbst besorgt ist, das zu entfernen, was mich hindert. Setzest du aber das Hinderniss dir selbst, fehlt es nur an dir, es zu beseitigen: so hebt das Vorhersehen deines Nichtannehmens den Ernst des Anerbietens nicht auf." (S. 54—56.)

Ist Amyraut so entschiedener Calvinist, ohne nur über die Härten des Systems wirklich befriedigend hinweghelfen zu können: wie kann er denn zu diesem Partikularismus der Wirklichkeit einen idealen Universalismus noch hinzu nehmen und aus welchem Interesse?

b. Amyraut fügt einen idealen Universalismus hinzu.

In der andern Abhandlung also vertheidigt Amyraut dann doch die gratia universalis und zwar so, wie Calvin selbst und alle seine Nachfolger sie neben der particularis gelehrt hätten. So sehr nun seine reformirten Gegner ihn über Beweisführungen für den Particularismus wie die obige zu loben pflegten, so nahmen sie doch Anstoss an dieser andern Seite, durch welche erst etwas Eigenthümliches, oder sogenannte bedenkliche Neuerungen aufgestellt würden. In dieser Abhandlung heisst es nun:

„Gott hat durch seine Menschenliebe und Barmherzigkeit zum ganzen Menschengeschlechte bewogen, ewig beschlossen, seinen Sohn zu senden, welcher, nach geleisteter Genugthuung, Vergebung der Sünden und ewiges Leben für Alle erwerbe unter der Bedingung, dass sie ihn gläubig aufnehmen und dieses Heil nicht verschmähen." (S. 5).

Diess nun ist die von Gott beschlossene Anstalt und Ordnung der Erlösung, deren Gesetze für jedermann gleich gelten, égalemeut pour tous, nicht aber ist es eine Prädestination der Personen [1]).

---

1) Dass die Formula Consensus dann diesen Satz Amyrauts verwirft, ohne zu untersuchen, ob er eine nur ideale, oder eine

„Auf eine gewisse Weise hat somit Gott aller Menschen Rettung gewollt und alle Menschen konnten gerettet werden, sofern sie glauben würden. Dazu lehren wir aber, — wodurch wir von den Arminianern gänzlich abweichen, — dass Gott, nicht mehr durch diese allgemeine Menschenliebe, sondern durch eine ganz absonderliche Art von Liebe und Barmherzigkeit bewogen, Einige aus der Gesammtheit der Menschen auserlesen habe, ihnen den Glauben zu schenken in der Absicht, sie schlechthin sicher zum Heil zu führen, damit nicht bei der allgemeinen Verderbtheit aller Menschen die von Christo geleistete Genugthuung ganz fruchtlos sei. Diese wollte er also retten, nicht nur falls sie glauben würden, sondern er beschloss, ihnen den Glauben zu schenken, damit sie gerettet würden. Die Auswahl konnte aber nicht statt finden, ohne dass die Uebrigen übergangen wurden und aus der Uebergehung ihr Unglaube sicher folgte und diesem die Verdammung so sicher als der Erwählten Heil auch sicher ist. Mein gelehrter Gegner (Spanheim) widerspricht dieser von Calvin, Musculus, Bullinger u. A. [1]) schon vorgetragenen Lehre in dreifacher Form, theils sei in Gott gar keinerlei Wille, sich Aller zu erbarmen, theils keine Absicht, durch Christus Alle loszukaufen, theils kein Wille, Alle zum Heil zu berufen." —

Amyraut widerlegt nun den dreifachen, in der patrologischen, christologischen und pneumatologischen

reale Bedeutung habe, ist begreiflich. Sie hat auch nicht anzuführen, dass Amyraut dabei übrigens den richtigen Particularismus auch lehre. Dass aber Ebrard durch Zusammenstellung der Missbilligungssätze aus der Formula den Amyraldismus zu construiren wagt, das möchte „unbrauchbarer" sein, als meine von ihm so sehr viel gebrauchte Dogmatik, die er eine „gänzlich unbrauchbare" zu schelten beliebt.

1) Ebrard, der sich zwei Drittheile der reformirten Alten ohne absolute Prädestinationslehre wünscht und a priori behauptet, zieht Musculus und Bullinger auf diesen noch zu entdeckenden Boden und erklärt mein abweichendes Urtheil für Fälschung, Amyraut, den er vollends in diese Reihe stellt, wird ihn so wenig, als ich belehren; denn Ebrard wünscht das Gegentheil, und tel est mon bon plaisir.

Form von Spanheim vorgetragenen Widerspruch. 1) „Betreffend die göttliche Rathschlusslehre, wie mein Gegner will, die Schrift, dass Gott die Einen erwähle, die Andern hasse und verwerfe. Aber wer läugnet das? Ich lehre ja selbst einen partikularen Rathschluss; wenn indess Gott Einigen den Glauben schenken will, folgt denn daraus, es sei in ihm gar keinerlei allgemeiner Wille, dass Alle gerettet werden, so sie nur glauben? Die Schrift lehrt ja dieses so deutlich wie jenes. Die Pelagianer übersehen freilich, ob dem letztern das erstere, mein Gegner aber, ob dem erstern das letztere.“ — Sehr bestimmt charakterisirt hier Amyraut seine Lehre als eine Synthese von partikularem und universalem Gnadenwillen.

„Glauben die vom partikularen Rathschluss Uebergangenen nicht, so ist es ihre Schuld. Mein Gegner wendet ein; sich Aller erbarmen wollen, aber doch nicht Allen die Mittel anweisen, wäre nicht weise noch gut; aber gibt denn Gott den Verworfenen wirklich gar keine Heilmittel? Schenkt er ihnen zwar den Glauben nicht, so zeigt er ihnen doch durch die Predigt die geleistete Genugthuung als eine zulängliche zur Tilgung aller Schuld. Für die Tilgung der Sünde als eines Fleckens ist die Gnade nöthig, theils als dargebotenes Objekt, theils als Kraft, welche bewirkt, dass unsre Sündhaftigkeit die Einpflanzung des Objekts nicht hindere. In der Predigt wird aber das Objekt, somit die Mittel, soweit sie im Objekt enthalten sind, Allen zulänglich angeboten. Der Flecken freilich und das *vitium* haftet uns an. Aller Defekt ist theils etwas, das nicht in unsrer Gewalt ist, wie Blindsein, somit etwas Physisches; theils aber ist er etwas, das in unsrer Gewalt ist, wie Zorn, Begierde, somit etwas Moralisches. Dasjenige Fehlerhafte nun, welches die Aufnahme des Heilsobjekts in uns hindert, ist der letztern Art, Bosheit, Hass Gottes. Weist also der in dieser Art Böse die Genugthuung Christi ab und kann nicht anders als sie abweisen: so darf er Gott nicht beschuldigen, der ihm ja alles Nöthige gibt, nur freilich jene Schlechtigkeit in ihm nicht tilgt. Der Grund dieser Unkräftigkeit zum Glauben ist ein moralischer,

somit ist der Teufel oder der Mensch schuld, wenn die Heilmittel nicht angenommen werden; denn das eben heisst nicht glauben." (— S. 26.)

„Es ist ein bekannter Einwurf: wenn Gott bedingter Weise Aller Heil wolle, die Bedingungen aber nicht wirke, die doch der einmal gefallene Mensch so wenig leisten kann, als, mit der Schrift zu reden, der Mohr seine Haut weiss machen könne: so heisse das vielmehr, das Heil derer gar nicht wollen, von denen eine für sie unerreichbare Bedingung gefordert wird [1]). Ich antworte, es sei begreiflich, dass der Mohr seine Haut nicht weiss machen und der Parder seine Flecken nicht tilgen kann, denn er will es nicht, oder wenn er es will und nicht kann, so liegt darin gar keine Schuld; dergleichen fällt ja gar nicht in's moralische Gebiet und Gott fordert auch nichts solches, da er kein Vermögen dazu verliehen hat. Glauben und Busse thun aber ist moralisch, Sache des Willens. Wollten wir, so könnte nichts uns hindern, als unsre Schlechtigkeit, die auch schuld ist, dass wir nicht *wollen*. Gott schreibt es vor, damit wir gerettet werden, wenn wir folgen; ist unsre Schlechtigkeit zu gross, so ändert das nichts, wir sind ja Vernunftwesen." (S. 30.)

„Es sind zweierlei Akte des göttlichen Willens zu unterscheiden, theils die, durch welche er vorschreibt, was unsre Pflicht sei; theils die, durch welche er beschliesst, was geschehen werde (d. h. prädestinirt), ohne dass wir die Gründe dieser Beschlüsse kennen, zufolge welcher, was er vorschreibt, hier geschehen wird, dort nicht" [2]). (S. 31.)

Hier sehen wir deutlich, dass Amyraut's bedingte all-

1) Castellio hatte dieses sehr urgirt wider die deterministischen Ideen. Amyrauts Gegner urgiren es auch, aber wider die indeterministische Freiheit.

2) Ebrard wirft beharrlich um sich, dass ich den Alten die Unterscheidung der *voluntas praecipiens* und *decernens* nur andichte, Beweise aus den Alten habe ich ihm vorgehalten, hier finden wir diese allen Reformirten nothwendige Unterscheidung wieder. Dennoch will Ebrard sein Unrecht nicht eingestehen und zieht es vor, mich immer wieder der Fälschung anzuklagen.

gemeine Gnade in der That nicht eine prädestinirende ist, sondern nur der aufgestellten Heilsordnung angehört, welche uns blos wie eine Vorschrift und Zumuthung gegenübersteht. Im Aufstellen dieser Heilsordnung, welche lautet: wer glaubt, wird selig, — als Zumuthung *promiscue* an Alle liegt nun aber ein göttlicher Wille, jedoch nur ein vorschreibender, zumuthender, einladender, gesetzgeberischer. Der prädestinirende Wille hingegen ist beschliessend, das, was geschehen wird, feststellend, und auch nach Amyraut beschliesst er das Heil nur partikular für die bestimmten erwählten Personen. Wird daneben in der Heilsordnung auch eine Menschenliebe und Heilsabsicht für Alle hervorgehoben, somit eine Art *gratia universalis:* so geschieht diess nur in der Absicht, zu zeigen, dass wenn alle Nichterwählten bei ihrer Schlechtigkeit ungläubig bleiben und verloren gehen, sie nur sich selbst anzuklagen haben, weil sie abgesehen von dieser moralischen Schlechtigkeit glauben und selig werden könnten, ohne dass eine Erwählung den Glauben aus Gnade in ihnen erzeugen müsste. Man stiess sich aber an diesem bedingten universellen Willen, weil das Missverständniss nahe lag, ihn aus der Heilsordnung in die Prädestination der Personen herüber zu ziehen, obgleich Amyraut auf's stärkste hiegegen protestirte. Er fährt fort:

„Jenes universale Erbarmen, meint mein Gegner, hebe den partikularen Rathschluss der Erwählung und Verwerfung auf, der ein ewiger sei und nicht etwa als nachfolgender Wille aufzufassen, d. h. nicht etwa von einer Bedingung, deren Leistung oder Nichtleistung Gott blos vorhersehe, abhange; die Bedingung und Leistung fliesse vielmehr selbst aus dem göttlichen Rathschluss her, die Leistung aus einem effektiven, die Unterlassung aus einem permissiven. Was Gott vorhersieht, sei nur was er selbst vorher beschlossen; denn Gott könne nicht Dinge beschliessen, die er als ohnehin kommende vorhersehe. Ich antworte: Im Ewigen ist zwar kein zeitliches Früher oder Später, wohl aber unterscheidbare Akte. Das Dekret, den Menschen zu schaffen, ist über dem Dekret, den Sündenfall zuzulassen. Die Ordnung der Dekrete

ist also wohl zu beachten. Am höchsten steht der Rathschluss, sich Aller zu erbarmen, wenn sie nur glauben würden; erst unter diesem steht der andere, Einigen den Glauben zu schenken. Das heisst ja gar nicht, Gott sehe es nur vorher, er selbst beschliesst, diesen den Glauben zu geben." (S. 37.)

Hier sehen wir, wie die allgemeine bedingte Gnade doch wieder ein Rathschluss genannt wird, was die ganze polemische Verwirrung veranlasst hat. Es ist aber klar, dass der Ausdruck jedenfalls einen andern Sinn hat, als die Rathschlüsse der Personenprädestination. Amyraut meint nichts andres als den gnädigen Entschluss Gottes, diese Heilsordnung, das *foedus gratiae*, statt des *foedus operum* für die gefallene Menschheit aufzustellen. Darum kann der Partikularismus der Personen-Prädestination daneben unverkümmert festgehalten werden. Da aber die Arminianer alle Entschlüsse Gottes in Eine Kategorie stellten: so entstand nun bei den streugen Dordrechtern die Besorgniss, weil Amyrauts Ausdrucksweise *hier lautete* wie die Arminianische, so werde für Viele eine *Thüre* geöffnet, durch welche sie in's Arminianische Lager geriethen. Amyraut erklärte zwar, dass er nur aus Akkommodation den gnädigen Entschluss Gottes, diese Heilsordnung aufzustellen, ein Dekretum nenne. Er hätte aber aus Rücksicht auf seine Glaubensgenossen selbst besser diese Akkommodation an Katholiken, Lutheraner und Arminianer unterlassen.

2) In der zweiten, christologischen Form wird sodann das Entsprechende ausgeführt:

„Die Schrift stellt auch hier Universalismus und Partikularismus neben einander, theils Christi Loskauf gelte Allen, welche ihn ergreifen, theils es sei partikular vorherbestimmt, wer ihn ergreifen werde. Da Christus für alle Ergreifenden Erlösung erwarb, so hatte er folglich die Absicht, dass sie Allen angeeignet werde, wenn sie es nur nicht verschmähten." (S. 50.) „Aber dieses Ergreifen sei ja denen unerreichbar, welchen Gott es nicht durch die Erwählung schenkt, sie seien ja Todte. Ich antworte: Der in Sünden Todte ist nicht wie ein sonst Todter; er hat die natürlichen Kräfte, mit denen, wenn sie nicht durch verkehrten *habitus*

verderbt wären, er glauben könnte. Darum ist sein Nichtglauben seine Schuld.“ (S. 50.) „Die Dordrechtische Lehre sagt ja auch, dass die Verheissung des Evangeliums Allen *promiscue* vorgelegt werde, mit Zumuthung der Busse und des Glaubens; dass alle so Gerufenen ernstlich gerufen werden, indem Gott ernstlich zeigt, was ihm wohlgefalle. Die wirklich glauben, danken es der Erwählungsgnade, aber die Zumuthung gilt Allen.“ (S. 59.)

Hier ist ganz klar, dass die in der Heilsanstalt und ihrer Promulgation liegende Einladung als Vorschrift von der partikularen Personenprädestination verschieden ist. Die von Christus geleistete Erlösung sagt als Erlösungsanstalt: alle Glaubenden werden hier selig. Diess nennt Amyraut eine Einladung an Alle, einen für Alle kund gegebenen Heilsweg. Daneben gebe es aber eine partikulare Prädestination der Personen. Die polemische Verwirrung entstand wieder nur aus dem Umstand, dass Amyraut im erstern auch eine Heilsabsicht für Alle, freilich eine bedingte, behauptet, Ausdrücke, welche die Arminianer für das zweite, für die Personenprädestination brauchten. Amyraut's Gegner begingen nun oder besorgten doch diese Verwechslung, obwohl er immer gegen dieselbe protestirt hat.

3) Endlich in der pneumatologischen Form lautet die entsprechende Ausführung so:

„Auch die Berufung ist in der h. Schrift universal und partikular. Gott beruft dunkler oder heller alle Menschen mit Mitteln, die zulänglich wären, wenn wir gut geartet wären. Eben darum sind wir unentschuldbar. So ist die *gratia objectiva* universell, *promiscue* für Alle; die uns innerlich umbildende *subjectiva* hingegen, welche verderbten Menschen allein helfen kann und unausweichlich hilft, ist partikular.“ (S. 78.)

Amyrauts besondere Lehre ist also ein zur Apologie des Partikularismus beigefügter idealer Universalismus, ideal, weil er, wie die Menschen nun einmal alle verderbt sind, keinem Einzigen, der nicht erwählt ist, wirklich zum Heil ausschlägt, zur Hülfe aber zureichend wäre, wenn nicht die Corruption

als eine moralische, darum doch verschuldete uns von Geburt an anhaften würde. Es ist ein ideal abstraktes *posse*, das niemals konkret und reell wird, aber doch uns der eigenen Schuld überweist [1]). Amyraut hat mit Grund immer behauptet, dass er gar nicht die orthodoxe Lehre selbst, sondern nur die Methode, sie vorzutragen, etwas geändert habe. Die Synthese des Partikularismus mit einem, ob auch nur idealen Universalismus ist aber so schwer zu vollziehen, dass der gewöhnliche orthodoxe Eiferer immerhin mit Protestationen antworten konnte. Amyraut fühlt wohl das Bedürfniss, den in der Schrift offenbar auch gelehrten Universalismus nachzuholen, statt aber einen höhern Standpunkt auf theanthropologischem Boden zu suchen, wofür das Zeitalter nicht reif war, will er auf dem Boden abstrakter Trennung von Gott und Mensch das Bedürfniss befriedigen, und beweist nur, wie wenig sich hier die Aufgabe wirklich lösen lasse. Am Ende überzeugte sich Du Moulin doch auch, dass die Sache wenigstens nicht so gefährlich sei, und schrieb an Amyraut: *Illud sane non dissimulo, me de iis quae fuerunt inter nos controversa, sententiam non mutare, sed spero tamen, eam plagam mutuo inter nos de illis quaestionibus silentio curatam paulatim obductum iri, et utrosque sensim ad eundem sensum redituros, — eo facilius, quod haec, de quibus disputatum est, hominum vulgus non capit.*

---

1) Es ist dieses reformirte *posse*, das Ebrard eine Posse nennt, weil er es für meine Erfindung hält.

(Fortsetzung folgt.)

III.

Neue Untersuchung über das Markus-Evangelium, mit Rücksicht auf Dr. Baur's Darstellung.

Von

Dr. Hilgenfeld.

Das zwischen den drei synoptischen Evangelien stattfindende Abhängigkeits-Verhältniss ist noch immer eine der wichtigsten Fragen der biblischen Kritik. Der geschichtliche Gehalt des Lebens Jesu lässt sich ja ohne die Aufhellung dieses Verhältnisses, ohne die feste Nachweisung der ursprünglichsten evangelischen Darstellung gar nicht ermitteln, und jedes Evangelium kann nur dann vollständig in seiner es von den übrigen unterscheidenden Eigenthümlichkeit, in seinem specifischen Wesen aufgefasst werden, wenn man seine Stellung in der Bildung dieser Literatur, sein Verhältniss zu früheren und späteren Darstellungen richtig erkannt hat. So vielfach diese Frage schon erörtert ist, so ist sie doch noch keineswegs mit vollkommen überzeugender Evidenz entschieden, und namentlich in neuester Zeit hat die schon zu allgemeinerer Herrschaft gelangte Ansicht, welche den Markus als den Epitomator von Matthäus und Lukas auffasste, durch die beiden anderen möglichen Ansichten, die sich ihr gegenüber Geltung zu verschaffen suchten, lebhaften Widerspruch erfahren. Das Markus-Evangelium ist seiner Natur nach wegen des eigenthümlichen Verhältnisses, in welchem es zu den beiden anderen Darstellungen steht, vorzüglich dazu geeignet, den Ausgangspunkt dieser Untersuchung zu bilden, da über die relativ spätere Stellung des dritten Evangelisten, der selbst im

Vorwort seines Werks eine zahlreiche Evangelien-Literatur erwähnt, kaum ein Zweifel obwalten kann. Ist jenes Evangelium seinem Inhalte nach offenbar zwischen Matthäus und Lukas vermittelnd, wendet es sich bald der einen, bald der anderen dieser Darstellungen zu, so fragt es sich immer, ob diese vermittelnde Stellung nur durch die Voraussetzung einer doppelten Abhängigkeit erklärt werden kann, oder vielmehr auf eine zeitlich mittlere Stellung zwischen ihnen, auf den Uebergang der evangelischen Geschichtsdarstellung von Matthäus zu Lukas hinweist, oder endlich gar zu der Annahme nöthigt, dass Markus die ursprüngliche Einheit war, aus welcher die beiden anderen Darstellungen in erweiterter Gestalt hervorgingen. Während ich die letzte von Ewald wieder durchgeführte Auffassung für verfehlt halte, weil mir die Priorität des Matthäus vor allen Evangelisten unerschütterlich feststeht, so muss ich doch meine mittlere Ansicht, dass Markus, und zwar ursprünglich in dem weiteren Umfang des noch von Justin und in den clementinischen Homilien benutzten Petrus-Evangelium, den Uebergang von Matthäus zu Lukas darstellt[1]), auch gegen Dr. Baur's scharfe Kritik und Vertheidigung der herrschenden Ansicht[2]) wieder vertreten.

Fragt man, wie es möglich ist, dass eine solche Verschiedenheit der Ansichten noch gegenwärtig stattfinden kann, so liegt die Antwort in der Art und Weise, wie das Verhältniss bisher untersucht wurde, deutlich vor. Hatte die Hypothese des Urevangelisten Markus in der Art, wie sie besonders von Wilke vertreten wurde, offenbar einen sehr äusserlichen Charakter, da ohne alle Rücksicht auf die Einheit und Planmässigkeit des Ganzen nur im Einzelnen ange-

---

1) Vgl. meine kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's S. 278 f. und meine Schrift: Das Markus-Evangelium, nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter, Leipz. 1850.

2) Das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung und Charakter, Tübingen 1851.

geben wurde, was Matthäus und Lukas in Reden und Erzählungen aus Markus entlehnt haben sollten, so erhob sich die herrschende Ansicht in der Art, wie sie bisher vertreten wurde, in keiner Weise über die gleiche Aeusserlichkeit, indem sie gleichfalls nur im Einzelnen Schritt für Schritt den Markus seine beiden Vorgänger ausschreiben liess und mit ähnlichen unbilligen Vorwürfen überhäufte. Das wissenschaftlich Unbefriedigende in der Art, wie Saunier und selbst de Wette in der äusserlichsten, gezwungensten und unbilligsten Weise die Darstellung des Markus aus blosser Abhängigkeit von seinen beiden Vorgängern erklärten, glaube ich hinreichend beleuchtet zu haben [1]), und Dr. Baur muss jetzt selbst zugeben, dass die auch von ihm getheilte Ansicht früher in einer zu äusserlichen und einseitigen Weise aufgestellt sei. Nur glaubt er, selbst schon in seiner früheren Darstellung [2]) dem Mangel der Griesbach-Saunier'schen Ansicht durch eine sehr wesentliche Modification abgeholfen, den Markus nicht bloss als einen epitomirenden Ausschreiber seiner beiden Vorgänger, sondern in seiner Abhängigkeit von ihnen zugleich als einen „die evangelische Geschichte nach einem selbständigen Plan bearbeitenden Schriftsteller" aufgefasst zu haben (Markus S. 3 f.). Dann würde meine neue gerade die Planmässigkeit des Evangelisten überall hervorhebende Untersuchung als ziemlich unberechtigt und überflüssig gelten müssen. Allein ich kann diese Behauptung nicht zugeben, weil ich in dem ganzen den Markus behandelnden Abschnitt des Baur'schen Werks vergebens nach dem Nachweis eines solchen selbständigen Plans gesucht habe. Enthält doch die specielle Analyse dieses Evangelium eigentlich nur einen Auszug aus der von Saunier und de Wette gegebenen, wenigstens ohne irgend eine wesentliche Abweichung. Auch im Folgenden wird die Selbständigkeit und Originalität des Evangelisten ganz bestimmt nur auf das Einzelne beschränkt, da Markus auch da, wo er nichts Neues gibt, sich

1) Vgl. besonders m. Markus S. 27 f. 45 f.

2) Krit. Untersuchung über das kanon. Evangelium S. 549 f.

doch mit einer gewissen Freiheit zu bewegen wissen, selten geradezu abschreiben, wenigstens den Ausdruck abzuändern suchen, kurz im Einzelnen das Entlehnte weiter ausmalen soll [1]). Ein wirklicher Fortschritt zeigt sich bei Baur allerdings darin, dass er a. a. O. S. 562 f. nach Schwegler's Vorgang die Tendenz, in welcher der Evangelist schrieb, aus dem dogmatischen Charakter seines Evangelium zu bestimmen sucht. Aber so wesentlich dieser Fortschritt ist, so kann doch nicht geläugnet werden, dass dieser neue Gesichtspunkt nur durch die auffallendsten Auslassungen und Uebergehungen, nicht positiv durch die eigenthümliche Geschichtsdarstellung, die noch ganz in der alten Weise erklärt wird, durchgeführt ist. Erst jetzt hat Baur, mit höherer Anerkennung der schriftstellerischen Selbständigkeit des Markus, den Versuch gemacht, seine ganze Darstellung aus einer eigenthümlichen Tendenz positiver zu erklären (a. a. O. S. 137 f.), und somit gleichfalls den Weg eingeschlagen, auf welchem allein eine sichere Entscheidung über das zwischen Markus und Lukas stattfindende Abhängigkeitsverhältniss möglich ist. Mit der blossen Behauptung der Abhängigkeit, die sich nur auf Einzelheiten stützt, ist eine sichere Entscheidung durchaus nicht möglich, und es wird, eben weil die Subjektivität hier einen so grossen, nicht durch eine Gesammtanschauung begrenzten Spielraum hat, so lange man sich nicht zu einer höheren Betrachtungsweise erhebt, immer wieder ohne Entscheidung die Verschiedenheit der Ansichten hervortreten. Kann man doch nicht eher eine feste Einsicht z. B. in das Verhältniss des kanonischen Lukas zu dem Evangelium Marcion's erreichen, als bis man die den Evangelisten erfüllende Tendenz in's Auge fasst und auf der Seite die Ursprünglichkeit erkennt, wo dieselbe am reinsten, ohne störende, fremdartige Aenderungen erscheint [2]). Dieser Gesichtspunkt ist es, von welchem aus jetzt die Frage über das Verhältniss von Markus und Lukas zu entscheiden ist, und der scharfsinnige und lehrreiche Versuch meines geehr-

1) Man vgl. besonders S. 560.

2) Vgl. meine kritische Untersuchung S. 458.

ten Gegners, in gleicher Weise die Priorität des Lukas festzustellen, giebt mir um so mehr eine sehr willkommene Veranlassung, meine Darstellung von Neuem unbefangen zu prüfen, je weniger ich sie gegen andere Angriffe vertreten werde.

Vor der Revision der Streitfrage kann ich aber manche Vorwürfe zurückweisen, die mich in der That nicht treffen. Allerdings wird, wie Baur a. a. O. S. 4 bemerkt, der richtige Gesichtspunkt von vorn herein verrückt, wenn man ein Abhängigkeitsverhältniss des Markus zu seinen beiden Gefährten und den Charakter eines ganz planlosen Epitomators als unzertrennliche Begriffe ansieht. Aber auf den blossen Nachweis eines planvollen, selbständigen Ganzen habe ich ja in der That gar nicht die Priorität des Markus vor Lukas gegründet, da ich ihn trotz dieser Selbständigkeit entschieden von Matthäus abhängig sein lasse, sondern vielmehr darauf, dass diese bestimmte Planmässigkeit, die in seiner eigenthümlichen Tendenz begründet ist, nicht bloss von der bei Lukas herrschenden unabhängig sei, sondern auch dieser in den gemeinsamen Abweichungen von Matthäus so zum Grunde liege, dass dieselben nur bei Markus in ihrem ursprünglichen Motiv vorliegen. Sehr hart spricht Dr. Baur ferner über meine, wie er glaubt, nur hingeworfene Vermuthung einer Verkürzung des Markus-Evangelium in manchen wesentlichen Bestandtheilen ab. Allein ich habe diese Vermuthung bei der Analyse des Evangelium, deren Resultat von ihr völlig unabhängig ist, eben nur als Vermuthung, ohne irgend einen Einfluss auf die Untersuchung selbst (z. B. a. a. O. S. 30 über die Bergrede) ausgesprochen [1]). Wenn daher Dr. Baur a. a. O.

1) Wenn Baur a. a. O. S. 73 behauptet, bei dem unklaren Zusammenhang von Mark. 9, 33—50. wisse selbst ich nicht anders zu helfen, als durch die auch sonst von mir hingeworfene Vermuthung der Nicht-Ursprünglichkeit des gegenwärtigen Markus, und diese Ausflucht könne meiner Ansicht zu keiner sehr grossen Empfehlung gereichen: so kann ich mir dieses Urtheil nur aus einem Missverständniss meiner Aeusserung a. a. O. S. 65 erklären, wo ich nur von der relativen Nicht-Ursprünglichkeit

S. 117 „die blosse Vermuthung," dass das Markus-Evangelium ursprünglich Bestandtheile in seinem Texte gehabt habe, die sich jetzt nicht mehr in ihm finden, „zu willkürlich und unbegründet" nennt, als dass sie irgend eine Bedeutung haben könnte: so trifft er wenigstens meine Untersuchung mit diesem Tadel gar nicht, da ich in ihrem Gange diese Annahme erst auf die Mittelstellung zwischen Matthäus und Lukas gegründet habe, die ich gleichmässig bei unserm Markus und bei dem Petrus-Evangelium nachgewiesen zu haben glaubte (a. a. O. S. 118). Lässt sich anders jene Mittelstellung des Markus wirklich nachweisen, so darf man auch an seinem unläugbar epitomatorischen Charakter keinen Anstoss nehmen. Eine verkürzende Redaktion erfuhr ja das Lukas-Evangelium nachweislich durch Marcion. Warum sollte sie bei einem anderen Evangelium, und zwar auf katholischer Seite, unmöglich sein? Um so mehr kommt Alles auf den inneren Charakter des Markus-Evangelium an, der besonders deutlich in der Geschichte der galiläischen Wirksamkeit Jesu hervortritt.

I. Die evangelische Geschichtsdarstellung des Markus.

1) Der erste, durchaus günstige Eindruck Jesu; Mark. K. 1.

Gleich bei dem öffentlichen Auftreten Jesu weichen die beiden Evangelisten, die hier in Betracht kommen, wesentlich gleichmässig von Matthäus ab, hauptsächlich indem sie die Bergrede des Matthäus vermeiden, an ihre Stelle ein bedeutendes Auftreten Jesu in Kapernaum setzen, dann am nächsten Morgen eine plötzliche Entfernung Jesu von dieser Stadt, seine Einholung durch Einwohner derselben und in diesem Zusammenhang die Heilung des Aussätzigen folgen lassen. Aber auch zwischen Markus und Lukas findet hier, trotz der Gemeinsamkeit, der wichtige Unterschied statt, dass Lukas an die Spitze des Abschnitts, vor das Auftreten in der Synagoge von Kapernaum ein anderes, von Matth. 13, 54 f. und Mar-

des Markus, nämlich im Vergleich mit Matthäus, also nur von der Posteriorität desselben, gesprochen habe.

kus 6, 1 f. weit später erzähltes Auftreten in Nazareth (4, 16—30) stellt und die bei Markus (1, 16—20) vorangehende Berufung der ersten Jünger erst vor der Heilung des Aussätzigen, also fast am Ende dieses Abschnitts, nachholt; muss man hier nothwendig eine schriftstellerische Abhängigkeit annehmen, so glaubte ich a. a. O. S. 15 f., in dieser Anordnung entschieden den Vorgang des Markus annehmen zu dürfen. Die inneren Motive für die gemeinsame Anordnung liegen ja ebenso lichtvoll in der Tendenz und dem Charakter des Markus vor, wie die auf dieser Grundlage vorgenommenen Aenderungen des Lukas sich aus seiner paulinischen Eigenthümlichkeit erklären. Was ist natürlicher, als dass ein Evangelium, dessen petrinischer Charakter von Anfang an überliefert ist, schon hier Kapernaum, die Stadt dieses Apostels [1]), bedeutungsvoll in den Vordergrund stellt, in dem Glanze des Hauptschauplatzes der Wirksamkeit Jesu erscheinen lässt, überhaupt schon hier als den festen Punkt fixirt, an dem sich die Darstellung auch später orientirt? Was kann für ein Evangelium, welches im Folgenden so deutlich den Contrast der nach und nach immer mehr steigenden Opposition scharf hervortreten lässt, angemessener sein, als dass es hier die bei Matthäus 8, 18—34. folgende Ueberfahrt in das Gebiet der Gadarener, die sich die Wirksamkeit Jesu verbitten, zurückstellt, um den ersten Eindruck Jesu als einen durchaus günstigen darzustellen? Ebenso leicht erklären sich die Eigenthümlichkeiten des Lukas aus seiner paulinischen Tendenz. Wie konnte ein paulinisches Evangelium die Verwerfung des Christenthums von Seiten der jüdischen Nation, seiner πατρίς im weiteren Sinne, als den Hauptgesichtspunkt seiner ganzen Auffassung sinniger hervorheben, als durch die Nachdrücklichkeit, mit welcher es, freilich auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit, die weit spätere Verwerfung Jesu in seiner engeren πατρὶς, in der Vaterstadt, aus ihrer natürlichen Stellung herausriss und an die Spitze seiner öffentlichen Wirksamkeit stellte! Und durch diese Voranstellung

1) Vgl. meine krit. Untersuchung S. 279, Anm. S. 375. Markus S. 121.

erklärt sich dann weiter bei Lukas so einfach die Zurückstellung der aus ihrer ursprünglichen Stelle verdrängten Jüngerberufung.

Gegen diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Markus und Lukas hat Dr. Baur zweierlei eingewandt (a. a. O. S. 6 f.): 1) So durchsichtig, wie ich meine, seien die Motive der Abweichung bei Markus nicht, wenn erst die Hypothese des Petrus-Evangelium für sie in Anspruch genommen werden müsse. Ich habe hier ja aber gar nicht schon die Hypothese des Petrus-Evangeliums zu Hülfe genommen, sondern nur ein besonderes Interesse des Evangelisten für Petrus auf Grund der ältesten Ueberlieferung über das Verhältniss des Markus zu diesem Apostel vorausgesetzt. So wenig diese Ueberlieferung an und für sich Beweiskraft hat, so darf man doch wohl von vorn herein fragen, wie sie ohne allen Halt in dem Charakter dieses Evangelium nur aufkommen konnte. Und es lässt sich doch gar nicht läugnen, dass Markus sehr bestimmt gerade das von ihm so bedeutungsvoll hervorgehobene Kapernaum als die Heimathsstadt des Petrus bezeichnet, wenn er allein 1, 29. das Haus des Simon genauer das Haus des Simon und seines Bruders Andreas nennt, also es, wie man denken muss, als sein väterliches Haus darstellt, während das Evangelium Joh. 1, 45. nicht Kapernaum, sondern Bethsaida als die Stadt dieses Bruderpaars erwähnt. Ferner ist es bei Markus gerade Simon, als der Erste unter den vier Berufenen, welcher Jesum in seinem Hause bewirthet, also eine sehr natürliche Veranlassung für sein Auftreten in Kapernaum darbietet. Nur bei Markus folgt ja das erste Auftreten Jesu in dieser Stadt unmittelbar nach der Berufung der ersten Jünger, mit denen er nach Kapernaum geht (1, 21 f.). Warum sollen wir hier also nicht im Sinne des Evangelisten einen inneren Zusammenhang dieser beiden Erzählungen mit vollem Rechte annehmen dürfen, der freilich bei Lukas durch die Verdrängung der Jüngerberufung ausgeschlossen ist? 2) Dr. Baur argumentirt gegen mich: „Stände das Markus-Evangelium, wie neuestens wieder geltend gemacht wird, in einer so nahen Beziehung zu dem

Apostel Petrus, so müsste man sich doppelt wundern, dass der Verf. desselben gerade das, was die Berufung des Petrus [nämlich bei Lukas] in so hohem Grade auszeichnet, dass er allein unmittelbar berufen wurde, und seine Berufung von einem so staunenswerthen und bedeutungsvollen Fischzug begleitet war, mit völligem Stillschweigen übergehen konnte. Schrieb er vor Lukas, so hätte er zuerst davon wissen sollen, schrieb er nach ihm, so hätte er wenigstens alle Aufforderung gehabt, es ihm nachzuerzählen. Allein die Richtigkeit dieses Schlusses kann ich eben nur für den zweiten Fall zugeben, da mein geehrter Gegner gar nichts gethan hat, die geschichtlichen und inneren Unangemessenheiten in der eigenthümlichen Anordnung des Lukas zu widerlegen, die schon von Schleiermacher zum Theil bemerkt[1]) und von mir a. a. O. S. 12 f. hervorgehoben sind, und wegen derer man seine Darstellung wenigstens nicht so unbedenklich als ganz geschichtlich ansehen sollte. Es ist ja hier ganz klar, wie Lukas dazu kam, den Simon bestimmter hervorzuheben. Hatte er doch schon eine Anwesenheit Jesu in seinem Hause erzählt, und weil er dort nicht dasselbe Interesse hatte, wie Markus, auch den Bruder des Simon als Mitbesitzer des Hauses zu erwähnen, so bleibt er hier wenigstens darin consequent, dass er, abweichend von den beiden anderen Evangelisten, den Andreas völlig unerwähnt lässt. — Ueberhaupt könnte ich hier sehr wohl Baur's Vorwurf in der Weise erwiedern, dass er für seine Ansicht schon hier die Hypothese des ursprünglichen Lukas-Evangelium in Anspruch nehme, wenn er von der in jeder Hinsicht geschichtlich so schwierigen Voranstellung der Verwerfung in Nazareth Luk. 4, 16—30. ganz abgesehen wissen will. So bemerkt Baur a. a. O. S. 6, diese bei Lukas vorangehende Scene in Nazareth diene ja nur dazu, dass Jesus von seinen nächsten Landsleuten verstossen werde, und erst dadurch, dass er sich von Nazareth nach Kapernaum begibt, komme er an den Ort, wo der Be-

1) Krit. Versuch über die Schrift des Lukas S. 70 f., Werke zur Theol. II, S. 51 f.

ginn seiner Thätigkeit von einem bestimmten Erfolg begleitet sei. [Aber einen bestimmten Erfolg hat ja auch das Auftreten in Nazareth, freilich einen ungünstigen.] Der wahre Grund dieser Beiseitesetzung erhellt erst aus Baur's weit später (a. a. O. S. 211 f.) folgender Erörterung, dass Marcion Luk. 4, 16—30. gar noch nicht gelesen habe, und dass dieses Stück erst ein ungeschickter Zusatz des katholischen Redaktors sei. So sehr ich aber die Anerkennung der inneren und geschichtlichen Schwierigkeiten dieser Voranstellung, welche von Baur gar zur Ausscheidung dieses Stücks aus dem ursprünglichen Evangelium gesteigert ist, als ein Zeugniss für die Richtigkeit meiner Behauptung ansehen darf, dass Lukas sich durch seine Abweichungen von Markus in eine Reihe geschichtlicher und innerer Verstösse und Schwierigkeiten verwickelt: so kann ich doch weder die inneren noch die äusseren Gründe jener Ansicht für begründet halten. Es soll unmöglich seyn, dass „ein im frischen Flusse der Gedanken schreibender Schriftsteller" einen solchen Widerspruch oder wenigstens einen solchen Mangel an aller geschichtlichen Motivirung begangen haben sollte, dass er schon vor der Erzählung der Wirksamkeit Jesu in Kapernaum von einer ganzen Reihe von Thaten in dieser Stadt spricht (4, 23.). Aber wie Vieles müsste man aus Lukas als nicht ursprünglich ausmerzen, wenn man diesen Massstab consequent anlegen wollte! Es herrscht ja bei ihm so oft ein sachliches, doctrinäres Interesse vor dem rein geschichtlichen vor, und Dr. Baur muss selbst zugeben, dass diese Erwähnung von Thaten in Kapernaum nach der kurzen Erwähnung einer Wirksamkeit in Galiläa (4, 14. 15.) wenigstens nicht ganz unmotivirt ist (a. a. O. S. 218). Auch das Vorhandensein dieser Erzählung in dem marcionitischen Evangelium lässt sich, wie ich fest glaube, gar nicht bezweifeln [1]). So blei-

1) Tertullian bespricht freilich: Marc. IV, 8 zuerst den Namen Nazaraeus, obgleich Ναζαρηνέ Luk. 4, 34. bei Marcion nicht stand, auch bezieht er sich hier auf die evang. Vorgeschichte, zumal bei Matthäus 2, 22. 23., die M. gar nicht anerkannte. Er sagt ja aber gar nicht, dass er dieses bei M. anerkannt wusste;

ben die geschichtlichen Unangemessenheiten des Lukas, im Vergleich mit Markus, in ihrer ungeschwächten Kraft stehen.

Sehen wir aber auch von der geschichtlichen Angemessenheit gänzlich ab und nehmen wir einmal bei Lukas den Uebergang von der Versuchung in der Wüste zu der Wirksamkeit in Galiläa so an, wie ihn Baur a. a. O. S. 218 herstellt: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας*, um Baur's scharfsinnigen Versuch zu prüfen, die Abweichnng des Lukas von Matthäus ganz allein aus seiner eigenthümlichen Tendenz zu erklären. Es wird mir zugegeben, dass das Hauptmoment bei Lukas zunächst in dem Auftreten Jesu in Kapernaum liege, und dass bei beiden Evangelisten dieses Auftreten dieselbe Bedeutung habe, wie bei Matthäus die Bergrede. Während ich aber diese Bedeutung nur in den Lehrvortrag legte, der den gleichen Eindruck macht, wie die Bergrede des Matthäus (Mark. 1, 22. Luk. 4, 31., vgl. Matth. 7, 28. 29.), so lässt Baur diese Tendenz, die Bergrede zu ersetzen, über den Lehrvortrag hinausgehen und erst in der Austreibung des Dämon durch die Wun-

---

vielmehr geht das Gegentheil daraus hervor, wenn er sich noch darüber rechtfertigt, dass er dieses bemerkt habe, nämlich weil der Christus Marcion's selbst die Berührung mit einer dem Christus des Weltschöpfers so vertrauten Stadt hätte vermeiden müssen. Mit den ausdrücklichen Worten: „Hoc propterea non omisi, quia Christum Marcionis oportuerat omne commercium ejerasse etiam locorum familiarium Christi Creatoris; habentem tanta Judaeae oppida, non ita Christo Creatoris per prophetas emancipata" geht er daher zu dem Folgenden über, wo er lauter Züge, die sich in dieser Erzählung des Lukas finden, zur direkten Widerlegung Marcion's benutzt. Offenbar setzt er dieselbe also bei seinem Gegner voraus, und diese Thatsache wird nicht umgestossen durch den neuen geschichtlichen Verstoss des marcionit. Textes, auf den ich in meiner krit. Untersuchung S. 463 aufmerksam gemacht habe, noch durch die weit spätere Einschaltung von Luk. 4, 27., nämlich nach K. 17, 14. In welchem gar nicht historischen, sondern dogmatischen Interesse M. die Begebenheit in Nazareth zurückstellte, glaube ich a. a. O. S. 471 f. genau angegeben zu haben.

derkraft Jesu ihr Ziel finden, weil Markus 1, 27. und Lukas 4, 36. auf den Eindruck dieser Wunderhandlung das Hauptgewicht legen sollen. Liege aber auf ihr das Hauptgewicht, wird weiter gefolgert, so komme sogleich der Zusammenhang in Betracht, in welchem die im Lukas-Evangelium mit besonderer Wichtigkeit hervorgehobene Macht Jesu über die Dämonen mit dem paulinischen Universalismus stehe, in welchem sie gerade die über das von ihnen beherrschste Heidenthum sich erstreckende Macht bedeuten soll. Wäre diese Deutung sicher, so müsste man allerdings mit Baur sagen: Wie sollte Markus ohne den Vorgang des Lukas dazu gekommen sein, die Bergrede nicht bloss zu übergehen, sondern gerade das an ihre Stelle zu setzen, was sich bei Lukas an demselben Orte findet und sich nur aus der Tendenz seines Evangeliums begreifen lässt (S. 9)? Allein eben von der Sicherheit dieser Deutung kann ich mich gar nicht überzeugen. Welche Mittelglieder gehören dazu, um die Dämonen, die doch hier gerade auf jüdischem Gebiet wirksam sind, und deren Wirksamkeit doch überhaupt gar nicht auf das heidnische Gebiet beschränkt werden kann, mit den Mächten des Heidenthums geradezu zu identificiren! Wenigstens ich möchte auf eine so schwache Berührung keineswegs, um mit Baur a. a. O. S. 122 zu reden, einen so weitgreifenden Schluss gründen. Der Lehrvortrag und die Wunderhandlung stehen in der That in einem wesentlichen und aus der Anschauungsweise des Markus begreiflichen Zusammenhang. Ist die διδαχή die neue Religion nach ihrer theoretischen Seite, die Staunen erregende Doctrin, so ist die Wundermacht ihre äussere, augenfällige Beglaubigung, und diese ihre praktische Bewährung durch die mit ihr verbundene ausserordentliche Kraft erregt sehr natürlich ein neues Staunen. Dieses letztere Staunen ist eigentlich nicht die Pointe der Erzählung selbst, sondern es schliesst sich eben so innig an das erstere an, wie die wahrhaft göttliche Lehre nach der gerade dem Markus eigenen Anschauungsweise mit ihrer realen Beglaubigung unmittelbar Eins ist. Dieser innere Zusammenhang des Wunders mit der Lehre liegt ja schon Mark.

1, 39. deutlich vor, wo ganz ebenso in der Wirksamkeit Jesu die Lehrthätigkeit und die in der Austreibung der Teufel sich äussernde Wunderkraft als die beiden wesentlich verbundenen Momente seiner Wirksamkeit zusammengestellt werden (καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων), und es ist wichtig, dass Lukas 4, 44. gerade hier die Bedeutung der Teufelaustreibungen nicht mehr erkennt und so von einem blossen κηρύσσειν redet. Dass man allerdings jenen Lehrvortrag als die Hauptsache anzusehen hat, wird hier durch beide Evangelisten hestätigt, welche ausdrücklich die Lehre als den eigentlichen Zweck Jesu angegeben werden lassen (Mark. 1, 38. κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξελήλυθα, Luk. 4, 43). Gleichmässig sind es Lehrweisheit und Wunder, welche nach Mark. 6, 2. in der Synagoge von Nazareth Erstaunen erregen. Nach Mark. 6, 7. (vgl. Matth. 10, 1. Luk. 9, 1.) werden die Apostel bei ihrer ersten Aussendung zur Verbreitung der Lehre Christi auch mit wunderbarer Macht über die unreinen Geister ausgerüstet, so dass auch bei ihnen die Lehrthätigkeit von der Wunderkraft begleitet wird (Mark. 6, 12. 13., vgl. Luk. 9, 6.). Markus sagt dieses gar schon bei ihrer Ernennung 3, 14. 15. in dem Zweck derselben ausdrücklich aus. Und diese Grundanschauung ist auch in dem Schluss des Evangelisten, mag er ächt sein oder nicht, festgehalten, wenn hier übermenschliche Kräfte als beglaubigende σημεῖα mit der Annahme des christlichen Glauhens verhunden werden (16, 17. 18.), wenn der Herr die apostolische Predigt durch solche Zeichen bekräftigt (16, 20.) [1]. Sollte es daher noch zweifelhaft sein

1) Wie sich die dogmatische Richtung des Markus überhaupt vielfach mit der der clementinischen Literatur berührt, so wird auch Clem. Rec. I, 6. Hom. I, 6. die Bedeutung der Wunder Jesu in die Beglaubigung seiner göttlichen Lehre gesetzt, und die Verkündiger des Evangelium haben die Pflicht, die Worte und Wunder ihres Meisters vorzutragen R. I, 8. H. I. 10. Sollte übrigens die Dämonenaustreibung auch an und für sich eine Beziehung auf die Heidenwelt haben, so würde auch hierfür die clement. Literatur (Rec. V, 10.) eine Erklärung darbieten.

können, dass nur Markus die ihm mit Lukas gemeinsame Darstellung des ersten Auftretens in Kapernaum ursprünglich eingeführt hat? — Auch das Einzelne des Ausdrucks bestätigt mir die Priorität des Markus vor Lukas, und zwar gerade da, wo Baur einen Beweis des Gegentheils findet. Während Markus 1, 22. den Schluss der Bergrede des Matthäus noch ganz unverändert hinübernimmt, so fährt Lukas nach den mit Matthäus gleichlautenden Worten: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*, eigenthümlich fort: *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*, und während Markus V. 27. auch bei dem Eindruck der Wunderhandlung nur von der *διδαχή* spricht[1]), lässt hier Lukas V. 36. die Erstaunten sagen: *τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται;* wenn also Lukas an beiden Stellen den Ausdruck *λόγος* einführt, so will er offenbar, wie Baur mit Recht behauptet, sowohl die Lehrthätigkeit Jesu, als auch seine in der Austreibung des Dämon sich äussernde Wundermacht mit demselben Ausdruck bezeichnen und in demselben Begriff seines allwirksamen Wortes zusammenfassen. So richtig dieses ist, so ist es doch ein unbilliges Urtheil, wenn man bei Markus nur einen schwachen, unklaren Nachklang dieser emphatischen Stelle finden will. Die *διδαχή* kann bei Markus freilich nicht das Subjekt von *ἐπιτάσσει* seyn, da Markus allein, den mein Gegner sehr mit Unrecht der Unklarheit beschuldigt, durch das folgende *αὐτῷ* deutlich angiebt, dass nur Jesus selbst als der Gebietende gedacht ist, und nach der natürlichsten Erklärung wird auch der an sich zweideutigere Ausdruck des Lukas ebenso zu construiren seyn. Dann stellt sich ja aber bei Markus, der jedenfalls dem ursprünglichen Ausdruck des Matthäus noch am treuesten bleibt, der innere Zusammenhang der Lehre und des Wunders in der Einheit der *διδαχή* am lichtvollsten heraus, und es ist leicht erklär-

---

1) *Τί ἐστι τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ;* Uebrigens lies't Tischendorf in der 2ten Leipziger Ausgabe: *τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τ. πν. κτλ.*

lich, wie Lukas, um die scheinbare Härte zu vermeiden, dass auch in dem Wunder die Lehre Jesu bewundert wurde, in reflexionsvollerer Weise über die διδαχή zu dem abstrakteren Begriff des λόγος hinausgeht, der ihm passender das Theoretische und das Praktische zusammenzufassen schien. Auch ein anderer Zug möchte diesen reflexionsvolleren, der ursprünglichen und in sich selbst klaren Conception des Markus fremden Charakter des Lukas verrathen. Bei beiden Evangelisten erkennt der Dämon in Jesu denjenigen, der gekommen ist, die ganze Macht dieser unsaubern Geister zu brechen (Mark. 1, 24. Luk. 4, 34.). Bei Markus bleiben wir nun durchaus in dieser Grundanschauung, wenn die Untergebenheit des Dämon unter Jesu Gebot dadurch recht anschaulich gemacht wird, dass er in seiner vollen und ungebrochenen Kraft noch zuletzt den Menschen hin und her reissen und laut schreien kann [1]), aber gleichwohl auf Jesu Geheiss ausfahren muss. Wenn wir aber bei Lukas das laute Geschrei, in dem sich die Kraft des Dämon äussert, vermissen und statt dessen den eigenthümlichen Zug finden, dass er dem Menschen nicht schadete (μηδὲν βλάψαν αὐτόν), so werden wir jedenfalls von jener Grundanschauung zu einer ihr ferneren Reflexion abgelenkt, und es wird nicht gerade wahrscheinlich, dass das ursprüngliche Motiv dieser Relation bei Lukas zu finden ist. — Auch die Zurückstellung der Jüngerberufung, die sich uns so einfach aus jener Voranstellung erklärt, sucht Dr. Baur rein innerlich aus dem Bestreben des Lukas abzuleiten, dass er Jesum vor allem in der hohen Bedeutung seiner Persönlichkeit erscheinen lassen wolle, um deren unmittelbaren Eindruck es ihm zu thun sei. Darum soll Jesus, wie er hier auftritt, nicht sowohl als Lehrer, wie bei Matthäus und Markus, die ihn von vorn herein nicht ohne Jünger denken können, sondern als Wunderthäter, Gebieter über die Dämonen erscheinen. Desshalb sollen es bei ihm 4, 42. noch

1) Ich beziehe mich auf das, was ich in meinem Markus S. 129 über dieses Geschrei höherer Geister bemerkt habe. Dazu vgl. auch Baur a. a. O. S. 108 f.

bloss ὄχλοι seyn, welche Jesum in der Einsamkeit aufsuchen. Erst nachdem das, was Jesus in seinem rein persönlichen Fürsichsein ist, klar genug vor Augen gestellt sei, folge sehr natürlich die Berufung der ersten Jünger. Nur scheine es ihm auch hier noch nicht recht ernst damit zu seyn, da er den Andreas gar nicht erwähne, die Söhne des Zebedäus nur als Gefährten des Simon anführe und ausdrücklich nur den Simon berufen werden lasse (5, 10.), nur am Schluss 5, 11. auch die Berufung der Anderen andeute. Während also bei Lukas Alles aus den innersten Motiven der Darstellung ursprünglich hervorgegangen sein soll, so muss Markus freilich auch hier seinen durchaus secundären Charakter verrathen. Wenn er 1, 36. Jesum nicht von blossen Volkshaufen, sondern von Simon und denen, die mit ihm waren, nach seiner plötzlichen Entfernung aufgesucht werden lässt, so soll er dieses offenbar desshalb thun, weil er nach Matthäus Jesu schon Jünger beigegeben hatte, „die aber bei Markus selbst noch so wenig zu ihm zu gehören scheinen, dass er lieber ohne sie ist.“ „Wie klar ist also hier — ruft Dr. Baur aus — dass auch diese Differenz ihren Grund in der zwischen Matthäus und Lukas schwankenden, die Darstellungen Beider combinirenden Methode des Markus hat!“ So klar ist die doppelte Abhängigkeit des Markus keineswegs, wenn man sie nur auf solche Vorwürfe stützen kann. Wie kann man, wenn nicht die Priorität des Lukas von vorn herein schon feststehen soll, in dem Zuge, dass Jesus sich nach der Berufung der ersten Jünger noch in die Einsamkeit zurückzieht, irgend eine geschichtliche Unangemessenheit oder gar ein Zeichen der Abhängigkeit von Lukas finden, bei dem Jesus noch gar keine Jünger hat! Was kann natürlicher sein, als dass Jesus in dieser frühesten Zeit, ehe er mit den ersten Jüngern ganz vertraut geworden ist, und vor dem Abschluss eines festeren Jüngerkreises noch die Einsamkeit sucht! Die gerade hier so durchaus abgerundete und consequente Darstellung des Markus gibt in der That nicht den geringsten Grund zu dem Vorwurf eines unselbständigen Schwankens. Es ist vielmehr Lukas, bei dem sich der innere Widerspruch findet, dass

trotz der späteren Stellung der Jüngerberufung gleichwohl schon Luk. 4, 39. (wenigstens nach der natürlichsten Erklärung) in den Worten διηκόνει αὐτοῖς unwillkürlich Begleiter Jesu vorausgesetzt werden. Und die von Baur versuchte rein innerliche Auffassungsweise der lukanischen Darstellung übersieht nicht bloss die geschichtlichen Schwierigkeiten derselben, sondern wird auch durch den Evangelisten selbst 4, 44. bestimmt ausgeschlossen, welcher, anstatt Jesum, wie behauptet wird, hier nur als Wunderthäter darstellen zu wollen, ihn vielmehr mit Auslassung der von Markus noch erwähnten Wunderthätigkeit nur als lehrend erscheinen lässt.

Ich kann daher über diesen Anfang der evangelischen Geschichte meine Behauptung der höheren Ursprünglichkeit des Markus auch nach Dr. Baur's anregender Erörterung nicht zurücknehmen. So lange die Aechtheit von Luk. 4, 16—30 feststeht, wird man nicht blos in den Abweichungen des Lukas von Markus vergleichungsweise die geschichtliche Angemessenheit vermissen dürfen, sondern man wird auch sein Verhältniss zu Markus als ein solches ansehen müssen, dass er theils mit ihm übereinstimmt, ohne in sich selbst die genügenden Motive der Darstellung darzubieten, theils wo er, eben nicht zum Vortheil geschichtlicher Angemessenheit, von ihm abweicht, dieses in Folge seiner eigenthümlichen Tendenz thut. Denn bei Markus allein ist das besondere Interesse für Kapernaum deutlich motivirt (1, 29), und eben so deutlich tritt bei ihm die Tendenz hervor, den ersten Eindruck der Lehre Jesu als einen durchaus günstigen darzustellen. Es ist hier 1, 37 ja nicht blos der Volkswunsch, der Jesum aus der Einsamkeit zur Oeffentlichkeit zurückzuziehen versucht (vgl. Luk. 4, 42), sondern es wird auch am Schluss dieses Abschnitts (1, 45) weit stärker und bestimmter, als Luk. 5, 15. 16. der stürmische Zudrang des Volks hervorgehoben, welches Jesum, obwohl er eben wegen dieses Zudrangs das öffentliche Auftreten in den Städten meiden muss, selbst in der Zurückgezogenheit fortwährend aufsucht. Ja, wie Alles bei Markus so fein und wohl motivirt ist, so ist es auch nur bei ihm der geheilte Aussätzige (den Markus 1, 43, wohl nach Matth. 9, 30,

sogleich hinausgetrieben werden lässt), welcher diesen Zudrang des Volks veranlasst [1]). Auch das verdient Beachtung, dass die Wirksamkeit Jesu, deren erster Schauplatz nur Kapernaum war, in planvollem Fortschritt 1, 39 auf ganz Galiläa ausgedehnt wird und hier denselben günstigen Eindruck macht (V. 45: *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πανταχόθεν*). Es ist nun das ganze Volk von Galiläa, welches sich zu Jesu hindrängt [2]). Je planvoller diese Darstellungsweise ist, desto mehr wird man auch die im Folgenden nach und nach hervortretende Opposition nur auf die kunstvolle Anlage des Markus zurückführen müssen. Um so weniger lässt sich aber auch in der Darstellnng des Lukas eine innere Haltungslosigkeit verkennen, welche deutlich den secundären Ursprung dieses Evangelium verräth. So unverkennbar Lukas in der Grundlage seiner Darstellung mit Markus übereinstimmt, so ist doch eben diese Darstellung, deren Motive nur bei Markus klar vorliegen, nicht konsequent durchgeführt, und namentlich durch die Voranstellung der Verwerfung Jesu in Nazareth sind ihre Pointen durchaus abgeschwächt, nämlich einerseits die Bedeutung der Petrus-Stadt — auch dem Auftreten im Hause des Simon ist nun ja jede Motivirung genommen —, andererseits auch der anfangs durchaus günstige Eindruck Jesu. Mit demselben Rechte, mit welchem wir in der Vergleichung des marcionit. Evangelium mit dem kanonischen Lukas die ursprüngliche Darstellung auf Seite des Letzteren erkennen müssen, weil hier allein die dort gestörte Tendenz rein durchgeführt ist [3]), glaube ich daher auch in diesem Falle entschieden die Priorität des Markus vor Lukas behaupten zu dürfen.

---

1) Gewöhnlich erklärt man Mark. 1, 45 so, dass der Geheilte das Gebot, die Heilung zu verschweigen, übertrat. Sollte aber das *κηρύσσειν καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον* nicht vielleicht nach 2, 2 zu erklären sein und auf die Verkündigung des Worts, der Lehre Jesu hinweisen? So darf man wenigstens fragen.

2) Ohne eine so motivirte Hervorhebung des günstigen Eindrucks lässt Matthäus Jesum schon 4, 23 f. in allen Flecken und Synagogen von Galiläa auftreten. Dann folgt Matth. 9, 35 wieder eine ähnliche Schilderung.

3) Vgl. meine krit. Unters. S. 471 f.

2) Die erste Opposition der Schriftgelehrten und Pharisäer, Mark. 2, 1—3, 6.

In dem ferneren Abschnitt weichen Markus und Lukas (5, 17—6, 11) durchaus gleichmässig von Matthäus ab, indem sie mit gleicher Uebergehung der Ueberfahrt in das Gebiet der Gedarener von Matth. 9, 1—17 sogleich zu Matth. 12, 1—14 übergehen. Hat die übereinstimmende Abweichung von Matthäus überhaupt einen inneren Grund, so kann sie nur aus der sachlichen Verwandtschaft der hier zusammengefassten Erzählungen erklärt werden, welche alle eine zwar nicht von dem Volke selbst, wohl aber von Pharisäern und Schriftgelehrten ausgehende Opposition gegen Jesum enthalten. Je unverkennbarer hier der Contrast gegen den vorhergehenden Abschnitt ist, desto sicherer werden wir die Ursprünglichkeit in dieser Anordnung dem Evangelisten zuschreiben dürfen, bei welchem der Contrast am stärksten und reinsten hervortritt, und der es auch sonst, wie wir sehen werden, liebt, den Abstich des günstigen und des ungünstigen Erfolgs, der Licht- und der Schattenseite in der Wirksamkeit Jesu, hervorzuheben. Auch die Spitze, in welche diese Opposition ausläuft, ist bei Markus 3, 6 weit mehr markirt, als bei Lukas 6, 11, da Jener schon hier den bestimmten Plan der Gegner erwähnt, Jesum mit Hülfe der Regierungspartei, der Herodianer, zu verderben, was man am einfachsten von einem Mordplan versteht. Mag die materielle Wahrscheinlichkeit eines so frühen Plans, Jesum umzubringen, historische Bedenken erregen, wie sie mein verehrter Gegner a. a. O. S. 17 hervorhebt, und mag die Milderung des Lukas hier als die sachlich angemessenere erscheinen: es handelt sich ja hier nur um die relative, formelle Angemessenheit, oder um die Angemessenheit zu dem Zweck und Plan der Darstellung selbst. Freilich hat Markus diesen Vernichtungsplan aus seiner ursprünglich späteren Stellung Matth. 12, 14, wo er allerdings materiell passender ist, unverändert hinübergenommen. Aber spricht dieser Umstand nicht gerade für seine Priorität vor Lukas, für die Ursprünglichkeit dieser Anordnung bei ihm?

Ist es nicht die natürlichste Annahme, dass der Evangelist, welcher diese eigenthümliche Anordnung zuerst einführte, den Schluss noch ungeändert aus Matth. aufnahm, und dass erst der Evangelist, welcher diese eigenthümliche, von Matthäus abweichende Anordnung schon fertig vorfand, auf den Gedanken kam, die ihr anhaftende materielle Unwahrscheinlichkeit durch eine Abschwächung der im Plane des Markus vollkommen angemessenen Pointe aufzuheben? Welche Wahrscheinlichkeit hat es bei der entgegengesetzten Annahme, dass Markus, wenn er doch gerade hier dem Lukas so treu folgte, in dieser Kleinigkeit wieder an Matthäus sich gehalten haben sollte? Hatten wir ferner ein Recht, in dem ersten Abschnitt die Originalität des Markus in dem besonderen Interesse für die Petrus-Stadt zu behaupten, so bestätigt sich uns ja auch hier in der fortwährenden Orientirung an derselben wieder die angenommene Priorität des Evangelisten, weil Markus hier stets diesen lokalen Gesichtspunkt festhält und sich überhaupt durch genauere Angabe der Oertlichkeit vor Lukas, der nur ganz vage Bestimmungen gibt, auszeichnet (s. m. Mark. S. 18 f.). Freilich nimmt Dr. Baur a. a. O. S. 16 daran Anstoss, dass Jesus bei Mark. 1, 39 in ganz Galiläa umhergereist sein und doch nach einer sehr kurzen Zwischenzeit, in welche nur die Heilung des Aussätzigen falle, schon wieder in Kapernaum sein soll (2, 1). Absichtlich soll daher Lukas in diesem ganzen Abschnitt nie Kapernaum nennen, er allein soll den für die hier beschriebene Wirksamkeit Jesu voraus festgestellten Gesichtspunkt richtig festhalten, während das Gegentheil bei Markus nur auf die Rechnung seines sekundären Verhältnisses gebracht werden könne. Selbst wenn Lukas hier absichtlich jede bestimmte Ortsangabe, eben wegen jener materiellen Schwierigkeit, vermieden haben sollte, so würde sich ja nur dasselbe Urtheil, wie über den eben erwähnten Fall, ergeben. Markus würde auch darin seine Priorität beweisen, dass er 2, 1 die Heilung des Paralytischen noch ganz, wie die ursprüngliche Darstellung Matth. 9, 1, nach Kapernaum verlegt, der reflexionsvollere Lukas auch hier die scheinbare Härte abgeglättet haben. Aber das lässt sich ja gar nicht

mit Grund behaupten, dass Markus hier einem 1, 39 voraus festgestellten Gesichtspunkt (dass J. in ganz Galiläa predigte) untreu geworden sei. Kapernaum gehörte doch auch zu Galiläa, und wenn Markus über die ganze Wirksamkeit in Galiläa ausser Kapernaum so schnell hinweggeht, so beweist er ja wieder sein besonderes Interesse für diese Stadt. Dass es aber so ganz unmöglich sei, dass Jesus in so kurzer Zeit ganz Galiläa (natürlich doch nur die Hauptstädte) durchreisen konnte, darf man doch auch nicht sagen, weil man über die Zwischenzeit selbst nichts Genaueres weiss. So glaube ich auch hier auf der Priorität des Markus bestehen zu dürfen, der ja auch an und für sich so durchaus planvoll ist [1].

3) Die Apostelernennung. Schmähung und Verkennung Jesu, Mark. 3, 7—35.

Bei dem nächsten Abschnitt glaubte ich allerdings vielfach Grund zur Unzufriedenheit mit meinen Vorgängern zu haben. Auch Dr. Baur ist ja fern davon, sich der von mir (a. a. O. S. 21 f.) widerlegten höchst äusserlichen und oberflächlichen Ableitungen der Relation des Markus irgend anzunehmen. Wo könnte aber wohl der bereits wahrgenommene Contrast der Licht- und Schattenseite der evangelischen Geschichte in der Composition des Markus deutlicher hervortreten, als eben in diesem Abschnitt? Lässt sich seine kunstvolle Anlage verkennen, wenn hier, nachdem die Opposition gegen Jesum in dem Vernichtungsplan ihre Spitze erreicht hat, auf einen Augenblick in der Veranlassung der Bergrede und der Constitution eines geschlossenen Apostel-Collegium (3, 7—19) wieder die Lichtseite hervortritt? Und kann dann die Schattenseite wieder deutlicher hervortreten, als in den

1) Ich meine die Zurückbeziehungen auf frühere Ereignisse (2, 1 f. 13. 3, 1), vgl. m. Mark. S. 19 f. — Beiläufig bemerke ich hier, dass es mir durch Ewald wahrscheinlich wird, dass Mark. 2, 18 die Fragenden von den Johannisjüngern und Pharisäern verschieden sein mögen, welche ich früher (Mark. S. 19) nach Analogie von Matth. 9, 14 als Subjekt zu ἔρχονται καὶ λέγουσιν gedacht habe.

beiden von Markus V. 20—35 enger verbundenen Aeusserungen über den inneren Charakter des Auftretens Jesu? Wie die Schriftgelehrten jetzt seine den Dämonen gebietende Wunderkraft als Folge eines dämonischen Bündnisses schmähen, so sind selbst seine nächsten Verwandten an ihm, den sie für von Sinnen gekommen halten, irre geworden, und er muss nun von seiner leiblichen auf seine wahre, geistige Verwandtschaft hinweisen. Die ganz eigenthümliche Anordnung des Markus nöthigt hier, wenn man nicht zu den geschrobensten Torturen seine Zuflucht nehmen will, sogar zur Anerkennung seiner relativen Selbstständigkeit im Vergleich mit Matthäus. Hr. Dr. Baur ist hier besonders desshalb mit mir unzufrieden, weil ich dem Markus eine so kunstvolle Anlage zugeschrieben habe. Wie könne es, fragt er, vorzugsweise nur das ästhetische Interesse sein, welches einen Evangelisten bei seiner Darstellung leitete? Nur also um einen Gegensatz gegen die schon so weit fortgeschrittene Opposition der Pharisäer gegen Jesum zu haben, sollte er hier gerade die Berufung und Constituirung des Apostelkollegium einrücken? Welche andere Stelle hätte er ihr denn geben können, wenn er sie nicht unerwähnt lassen wollte? Es müsse daher, meint mein geehrter Gegner, vor allem ein historisches Interesse gewesen sein, welches ihn bestimmte, dieser Begebenheit gerade hier ihre Stelle zu geben. Will Dr. Baur ihn auch nicht, wie die früheren Vertreter seiner Ansicht, vor der Bergrede bei beiden Evangelisten besinnungslos zurückprallen lassen, so soll er doch nur im Zusammenhang mit seiner Absicht, der Bergrede keine Stelle in seinem Evangelium zu geben, die bei Matthäus und Lukas in der nächsten Verbindung mit ihr stehende Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum übergangen haben. Innere Gründe habe er dazu freilich nicht gehabt. Müsse aber Alles aus inneren Gründen geschehen sein? Wie kam nun aber Markus, wenn er doch auch hier von seinen beiden Gefährten abhängig gewesen sein soll, gerade zu dieser eigenthümlichen Anordnung? Auch Baur muss sie in der Hauptsache unerklärt lassen. Am meisten, sagt er, müsse es befremden, dass er aus dem von ihm

bisher benutzten Abschnitt Matth. K. 8. 9. die Stücke hier nicht einrückte, die er nachher (4, 35 f.) doch noch aufnahm, und er werde hierin durch den Vorgang des Luk. 8, 22—56 bestimmt worden sein. Bei Matth. K. 10 aber habe er nicht fortfahren können, weil die Aussendung der Apostel nicht gut auf ihre kaum geschehene Ernennung folgen konnte. Wesshalb er nun aber auch die Gesandtschaft des Täufers und die durch sie veranlasste Rede Matth. K. 11 übergangen habe, gehöre unter die Fragen, „die wir uns nicht zu beantworten im Stande sind". So führte ihn also, meint Baur, die Reihe der Erzählung, da er Matth. 12, 1—14 schon eingerückt und Matth. 12, 15—21 schon berücksichtigt hatte, auf die Schmähung des dämonischen Bündnisses Matth. 12, 22 f. — Das „historische" Interesse, aus welchem Baur diese Anordnung zu erklären sucht, scheint daher doch nur ein sehr äusserliches gewesen zu sein, da Markus ja nur durch die äussere Aufeinanderfolge der Erzählungen bei seinen Vorgängern bestimmt worden sein soll. Nur beiläufig wird von Baur S. 22 daran erinnert, dass ihm die Schmähung des dämonischen Bündnisses, zumal in ihrer Verbindung mit dem Besuch der Mutter und Brüder, bedeutend genug schien, um auf dem Punkt, wo mit der Wahl der Apostel eine neue Periode der Thätigkeit Jesu beginnt, ihre Stelle zu finden. Kann man somit doch nicht umhin, einen inneren Grund zu suchen, wesshalb Markus diese Erzählung nicht gleich anderen ganz überging, und darf man doch nur dann, wenn die Priorität des Lukas schon feststeht, fragen, wo er sonst die Apostelernennung hätte einrücken können: wesshalb sträubt man sich, dieselbe kunstvolle Gruppirung, wie im Vorhergehenden, auch hier anzuerkennen? Stösst man sich an dem „ästhetischen Interesse" eines Evangelisten, so habe ich selbst ja mit Absicht diesen Ausdruck nie gebraucht. Und ist es denn etwas so wesentlich Verschiedenes, wenn Baur selbst nur an Markus das Bestreben hervorhebt, „die evangelische Geschichte zu einem harmonisch geordneten, übersichtlichen Ganzen abzurunden", wenn er ihm „einen masshaltenden symmetrischen Charakter beilegt" (a. a. O. S. 137)? Die kunstvolle Anlage, die ich bei Mar-

kus wahrgenommen habe, gilt mir ja gar nicht als eine rein ästhetische. Vielmehr glaubte ich, sie auf die Eigenthümlichkeit seines dogmatischen Standpunkts zurückführen zu müssen (a. a. O. S. 88 f.). Ja, sie scheint mir eine historisch-pragmatische Bedeutung zu haben, weil hier in stufenweisem Fortschritt ein so bedeutendes Moment der evangelischen Geschichte, wie die Verwerfung Jesu von Seiten seines Volks, motivirt werden soll. Dass aber durch einen solchen eigenthümlichen Gesichtspunkt die evangelische Geschichtsschreibung sehr wohl eine eigene Gestaltung erfahren konnte, wird Niemand weniger, als Baur, bestreiten können. Und auch er muss ja a. a. O. S. 23 anerkennen, dass in der Meinungsäusserung der Verwandten die Opposition gegen Jesum eine besondere Spitze erreiche. Daraus, dass wir hier nur bei Markus, nicht bei Lukas, eine symmetrische Gruppirung finden, folgt freilich an sich noch gar nicht, dass Lukas diesen schönen Zusammenhang zerrissen haben müsse. Wenn wir aber eine genügende Erklärung dafür suchen, dass diese beiden Evangelisten fast gleichmässig durch Einfügung der Apostelernennung den Zusammenhang des Matth. K. 12 unterbrechen, dem sie doch vorher und zum Theil auch nachher folgen: so bietet sich uns eine solche auch hier nur bei Markus dar, bei welchem allein auch diese Abbiegung von dem Gang des Matthäus in ihrem innersten Motiv durchsichtig ist.

4) Der Parabelvortrag, Mark. 4, 1—34.

Bei dem Parabelvortrag weiss ich es besonders zu schätzen, dass Dr. Baur, obgleich ich auch hier meine Grundansicht gegen ihn behaupten muss, mich auf wichtige Punkte aufmerksam gemacht, und tiefer in den allgemeinen Begriff der Parabel bei Markus hineingeführt hat (a. a. O. S. 24 f.). Es ist richtig, dass Markus schon 3, 23 durch die Worte *ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς* auf die sogleich folgenden Parabeln vorbereitet (also auch hier kein blind, ohne Rücksicht auf das Folgende nachschreibender Schriftsteller ist).

Wenn dieser Evangelist daher schon die Worte, mit denen J. die Schmähung eines dämonischen Bündnisses zurück-

weist, die Bilder von einem Königreich und einem Hause die in sich selbst getheilt, nicht bestehen können, zu den Parabeln rechnet [1]), so weist diese weitere Ausdehnung des Begriffs der Parabel von selbst auf ihre höhere Bedeutung in der Lehrthätigkeit Jesu hin [2]). Dem erweiterten Umfang des parabolischen Vortrags entspricht es daher, dass Markus 4, 33. 34 im Vergleich mit Matth. 13, 34. 35 bestimmter die ganze Lehrthätigkeit Jesu für das Volk als eine parabolische, mit Rücksicht auf dessen Fassungskraft gewählte darstellt. Offenbar soll hier also, wie Baur behauptet, besonders die lehrhafte Seite der Wirksamkeit Jesu geschildert werden, welche wesentlich darin besteht, das Abstrakte und Eigentliche in einen konkreten bildlichen Ausdruck umzusetzen. Erst diese erweiterte parabolische Fassung wirft auch das wahre Licht auf die so vielfach missverstandenen Verse 21 bis 25, in denen Markus mit Lukas 8, 16—18 auffallend zusammentrifft. Auch diese gnomenartigen Aussprüche Jesu stellt Markus als kleine Parabeln dar, und ganz ähnlich, wie Matth. 13, 24 von der den Jüngern gegebenen Erklärung der Hauptparabel vom Säemann mit den Worten ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων zu kleineren Parabeln für das Volk übergeht, werden auch bei Markus mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς diese kleineren Parabeln angeschlossen. Namentlich möchte ich darauf Gewicht legen, dass Markus V. 23 den Ausspruch vom Leuchter fast ganz ebenso schliessen lässt, wie das Gleichniss

1) Desshalb wird hier auch gerade das ausgelassen, was zu dem Charakter einer Parabel nicht passt, die persönliche Anwendung Matth. 12, 27. 28. Vgl. m. Markus S. 31.

2) Ich darf übrigens hinzufügen, dass ihm hierin Matth. vorangegangen war, welcher auch schon die Sentenz Jesu über das, was den Menschen verunreinigt, als eine Parabel bezeichnet (15, 11. 15, ebenso Mark. 7, 17). Auch Lukas behält diese Fassung 6, 39 bei, wo er den Ausspruch Matth. 15, 14 in seiner Berg- oder Feldrede einschaltet. Man vergleiche auch Luk. 14, 7. Auch daran kann erinnert werden, dass schon Matth. 21, 33 (vgl. Mark. 12, 1 ἐν παραβολαῖς) die vorhergehenden Worte über die beiden Söhne, die im Weinberg arbeiten sollen (V. 28 f.), als Parabel darstellt.

vom Säemann V. 9, nämlich mit den Worten εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω, welche gerade der charakteristische Schluss einer Parabel sind [1]). Ganz gleichmässig schliesst er hieran mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς einen zweiten in der That nur gnomenartigen Ausspruch (V. 24. 25) als Parabel an. Auch Baur a. a. O. S. 29 muss jetzt die passende Verbindung dieser beiden früher so unklaren Verse zu einem Ganzen anerkennen, wenn gleich er dieselbe für etwas gezwungen hält.

Für unsern Zweck ist schon die Frage von Bedeutung, ob die Parabeln V. 21—25, wie man gewöhnlich annimmt (auch ich in m. Markus S. 36), ganz wie Luk. 8, 16. 17, nur an die Jünger, dagegen die Gleichnisse V. 26 f. wieder an das Volk gerichtet sind, oder ob V. 26, wo Markus auch nur mit καὶ ἔλεγεν zu einer anderen Parabel übergeht, ein solcher Wechsel gar nicht stattfindet, und an welche Zuhörer dann V. 21—25 gerichtet sein müssen. Wurde der angebliche Wechsel V. 26 früher besonders zur Begründung der gewöhnlichen Ansicht über Markus benutzt, so weist gegenwärtig Dr. Baur die Annahme eines solchen unmerklichen Wechsels mit Recht zurück und lässt alle Parabeln V. 21—32 nur an die Jünger gerichtet sein. Dann könnten diese Gleichnisse allerdings nur dazu dienen, den Jüngern das Wesen der Parabel beispielsweise anschaulich zu machen. Allein schon diese Consequenz muss uns in jener Grundannahme bedenklich machen. Zwar könnte der Inhalt der beiden ersten Gleichnisse besonders für die Jünger passend zu sein scheinen, weil die Gedanken, dass das Licht nicht verborgen werden, dass ein Jeder von Gott nach dem Maasse gemessen werden soll, welches er selbst darbietet, allerdings zunächst die Jünger angehen, die ja nach V. 10 als die eigentlichen Träger der höheren Erkenntniss und doch nach V. 13 in der menschlichen Beschränktheit ihrer Einsicht erscheinen. Auch enthalten diese Gleichnisse ihre Erläuterung oder die

---

1) Vgl. Mark. 7, 16. Luk. 14, 34. Nur bei Matth. 13, 43 finden wir diese Worte auch am Schluss der gegebenen Erklärung einer Parabel.

Umsetzung des bildlichen Ausdrucks in einen mehr unbildlichen (V. 22. 25) eigentlich in sich selbst. Da aber die Erläuterung hier noch gar nicht von der Parabel abgesondert ist, und da unser Evangelist selbst V. 33. 34 ganz bestimmt sagt, dass Jesus zu dem Volk nur in Parabeln redete und nur den Jüngern privatim die Auflösung gab, da ferner die V. 26 folgenden Gleichnisse nach Form und Inhalt nur für das Volk passen, so wird man sich nur dafür entscheiden dürfen, dass Jesus V. 21 f. ununterbrochen zu dem Volke spricht, ganz so, wie er bei Matthäus nach der Erklärung des ersten Gleichnisses für die Jünger zum Volke in neuen Gleichnissen zu reden fortfährt [1]). Um so weniger ist man berechtigt, in den drei ziemlich mit Lukas 8, 16—18 stimmenden Versen 21. 22. 25 ein Zeichen der Abhängigkeit dieser so eigenthümlichen und selbstständigen Darstellung von Lukas zu finden. Diese Gleichnisse geben ja, was sie sagen, in der Form einer allgemein christlichen Wahrheit, so dass auch das, was speciell auf die Apostel bezogen werden könnte, nur in seiner allgemeinen, also sich auf den weitesten (V. 10 angedeuteten) Jüngerkreis erstreckenden Bedeutung zu nehmen ist. Freilich behauptet Dr. Baur, dass diese Verse bei Lukas ihres Inhalts wegen, weil der Zusammenhang gerade diesen Sinn, die indirekte Herabsetzung der Jünger, erfordert, bei Markus bloss beispielsweise, somit zufällig stehen und offen-

1) Nur sehr gezwungen kann Baur V. 26 f. seine Auffassung durchführen. Diese Gleichnisse sollen den Jüngern Beispiele in der Art geben: wenn ich dieses oder jenes sage, so ist es der Begriff des Gottesreichs, an welchen ihr zu denken habt. Brauchte dieses den Jüngern nur angedeutet zu werden? Uebrigens weist Jesus schon V. 13 in den Worten: πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε, auf weitere Parabeln hin, die in derselben Weise, wie die erste, als an das Volk gerichtet zu denken sind, und Markus hält auch 7, 14 f. (vgl. Matth. 15, 10 f.) die scharfe Unterscheidung zwischen dem Parabelvortrag vor dem Volk und der Auflösung der Parabel für die Jünger fest. — Reine Willkür ist es, beiläufig gesagt, wenn Ewald (drei erste Evang. S. 255) das Gleichniss V. 26—29 wegen seines allerdings abgeleiteten Charakters für nicht ursprünglich hierher gehörend halten will.

bar erst durch Einfügung von V. 24 für seinen Zweck zurechtgemacht seien. Allein auch bei Markus sind diese Verse ganz passend, da ja auch hier V. 11. 13 die noch sehr unentwickelte, niedrige Erkenntnisskraft der Jünger nachdrücklich hervorgehoben wird. Die einfache Annahme, dass Lukas diese Worte ihrer parabolischen Form entkleidete und mit alleiniger Beibehaltung dessen, was zur Herabsetzung der Jünger (die auch in der Verschärfung καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν statt καὶ ὃ ἔχει erkenntlich ist) dienen konnte, als specielle Anrede an die Jünger unmittelbar an die Auflösung des einzigen von ihm hier mitgetheilten Gleichnisses anschloss, — diese einfache Annahme wird auch dadurch begünstigt, dass bei Lukas die parabolische Form, die er sonst ganz abstreift, gleichwohl in der Beibehaltung von βλέπετε πῶς ἀκούετε (V. 25) noch durchblickt. Diese Worte sind ja der erwähnten und V. 23 vorhergehenden Schlussformel einer Parabel so durchaus analog, wie denn Markus auch 7, 14 ganz ähnlich (ἀκούετέ μου πάντες καὶ συνίετε) eine Parabel beginnen lässt.

Es muss ferner Baur's scharfsinniger Versuch in Betracht kommen, in der allgemeinen Ansicht unsers Evangelisten über den Zweck der Parabel eine unvermittelte Aufnahme der beiden Betrachtungsweisen des Matthäus und Lukas nachzuweisen. Schon Matth. 13, 11 f. lässt Jesum die Nothwendigkeit eines Parabelvortrags für das Volk durch die Behauptung der unzureichenden Fassungskraft desselben rechtfertigen und sieht in dieser Verstocktheit der Hörer die Erfüllung von Jes. 6, 9. 10. Schon bei ihm wird also im Zusammenhang mit seiner alttestamentlichen Betrachtungsweise der Zweck der Parabeln darin gesetzt, dass die Zuhörer, denen das Wissen der Geheimnisse des Himmelreichs nicht gegeben ist, sehend nicht sehen und hörend nicht hören. Wenn nun Lukas 8, 10 über diesen Zweck der Parabeln sehr kurz mit den einfachen Worten ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν hinweggeht, so soll er, wie Baur vermuthet, dem Matthäus nur so gefolgt sein, dass er sein ἵνα im paulinischen Sinne auf den schon zur stehenden Thatsache gewordenen Unglauben des jüdischen Volks bezog.

Jedenfalls geht ein Evangelium, dessen reichster und eigenthümlichster Inhalt in Parabeln besteht, über diese seinem Zweck nicht günstige Auffassung der Parabel mit möglichster Kürze hinweg. Dagegen hebt Markus V. 11. 12 gerade diese Auffassung sehr bestimmt hervor. Recht absichtlich, damit das Volk in seinem Unglauben und seiner Sündenschuld bleibe, *ἵνα βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσιν καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνιῶσιν*, lehrt Jesus hier, wie Baur richtig behauptet, vor dem Volk nur in Parabeln, und wie wenn es zu gar keiner Theilnahme an der Lehre Jesu berechtigt und bestimmt wäre, wird es V. 11 mit dem Ausdruck οἱ ἔξω bezeichnet, welcher in diesem Zusammenhang nur einen ausschliessenden Sinn haben kann. Das Eigene soll nun aber bei Markus sein, dass er, so einseitig er das Volk von der Belehrung durch die Parabeln ausschliesse, zuletzt doch noch den wahren, der Lehrweisheit Jesu allein angemessenen Zweck der Parabel anerkenne, weil er V. 33 bemerkt, dass Jesus zu dem Volke redete, „wie sie es zu hören (d. h. verstehen) vermochten". Dieser unvermittelte Gegensatz zweier Betrachtungsweisen solle nur aus seiner doppelten Abhängigkeit zu erklären sein. Es wäre doch aber 1) in der That auffallend, wenn Markus aus jener ganz kurzen Angabe des Lukas, der die letztere Auffassung gar nicht positiv ausspricht, zwischen den Zeilen lesend, den von ihm allein bestimmt ausgesprochenen Gesichtspunkt sich angeeignet haben sollte, dass der Vortrag Jesu sich nach der Fassungskraft des Volks richtete. 2) Nur in dem anderen, zuerst von Matthäus angeregten Gesichtspunkt findet wirklich eine Berührung des Markus mit Lukas statt, indem Beide das Missverständniss durch *ἵνα* ausdrücklich als den Zweck des Vortrags bezeichnen. Wie sollte aber Markus, der diese Auffassungsweise so bestimmt schärft, das Verständniss der Gleichnisse so esoterisch fasst (V. 34), bei dem sie sowohl motivirt und durchgeführt ist, gerade diese Schärfung aus Lukas entlehnt haben, der dieselbe so beiläufig erwähnt und gar kein Interesse haben konnte, jene ihm nicht zusagende Auffassungsweise zu schärfen? Wie Lukas überhaupt diese älteste Parabelsammlung möglichst abkürzt, um das Hauptge-

wicht auf seine eigene reiche Sammlung zu legen, in der er sich ohne die ihm lästige Norm jener älteren Auffassungsweise freier bewegen konnte, so geht er ja auch über diesen Punkt kaum andeutend hinweg [1]. Endlich 3) darf ein innerer Widerspruch bei Markus gar nicht zugestanden werden, da schon nach V. 22 der Zweck der Parabel ein doppelseitiger ist, auch bei den draussen Stehenden immer ein *ἀκούειν* erzielt, welches freilich in der That nur ein äusserliches, nicht in den innersten Gehalt eindringendes und insofern zugleich ein *μὴ ἀκούειν* ist. Was sie hören und verstehen, sind eben nur die Bilder und Anschauungen, unter deren Hülle ihnen der innere Kern verborgen bleibt, und weiter ist auch V. 33 nichts gesagt. Dieses *ἀκούειν* ist wesentlich doppelsinnig, wie ja eine wenigstens ähnliche Doppelsinnigkeit in dem Ausdruck V. 10 *οἱ ἔξω* liegt, der, wie die Parabel selbst, in der sinnlichen Anschauung zugleich das geistige Verhältniss andeutet.

Fassen wir diesen wichtigen Abschnitt, in welchem mir die Unabhängigkeit des Markus von Lukas keinem Zweifel unterliegt, in seiner Bedeutung für den Plan und Fortschritt der ganzen Darstellung auf, so ist es besonders die Andeutung eines weiteren, über die schon geschlossene Zahl der Apostel hinausgehenden Jüngerkreises (V. 10), welche uns tief in den inneren Fortschritt dieses Evangelium hineinblicken lässt. Im Unterschied von diesem weiteren Jüngerkreise wird dann die grosse Volksmasse V. 11 schon als ganz draussen,

---

1) Wenn man übrigens sonst in der Ausdrucksweise des Markus Feinheiten des Lukas vermisst, wie Baur a. a. O. S. 42, so darf man ja hier vielmehr bei Lukas die Feinheit und Ebenmässigkeit des Markus vermissen, wenn man den Ausdruck des Markus *ἵνα βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσιν καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνιῶσιν* mit der Verkürzung des Lukas *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν* vergleicht. Ich bin fest überzeugt, dass der Text des Lukas hier aus dem des Markus entstanden ist, weil man sonst nicht begreift, wie Lukas, anstatt entsprechend dem *βλέπωσι* mit *ἀκούωσι* zu schliessen, auf das nicht konforme *συνιῶσιν* verfiel. Jedenfalls steht Markus dem Urtext Jes. 6, 9 (*ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε*) noch am nächsten.

ausserhalb des Jüngerkreises stehend bezeichnet, und die beiden Seiten der Wirksamkeit Jesu, die bisher abwechselnd und nach einander hervortreten, sind hier unmittelbar neben einander gestellt. Jenen allein ist es gegeben, das Geheimniss des Gottesreichs zu wissen, während diese sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen sollen. Man erwäge, dass diese Draussenstehenden noch dasselbe Volk sind, welches sich gleich anfangs so freundlich zu Jesu hindrängte. Nun hat es sich gezeigt, wie wenig tief diese scheinbare Empfänglichkeit gewesen war, wie, um in dem mit der Erzählung so sinnig verbundenen Gleichniss zu bleiben, die von dem Erlöser ausgestreute Saat so oft auf felsigem Boden nur schnell emporgeschossen war, aber ohne Tiefe der Wurzel bald verdorren musste. Das Gehör, welches die Lehre Jesu noch immer findet, zeigt sich jetzt als ein ganz äusserliches, fern von allem tieferen Eindringen in ihren geistigen Kern und Gehalt. Dieser Parabelvortrag hat offenbar in dem so planvollen Gange des Markus die bedeutungsvolle Stellung des Wendepunkts, in welchem das Uebergewicht der Schattenseite der Wirksamkeit des Herrn zuerst hervortritt, die Unempfänglichkeit überwiegend erscheint. Zwar ist in dem kunstvollen Gange dieses Evangelium auch die andere, empfängliche Seite durch die Constitution des Apostel-Collegium schon befestigt, und hier sehen wir einen weiteren, gleichsam esoterischen Kreis, das gute, fruchtbringende Land der Parabel vor uns. Aber wie wenig ist die Frucht hier schon gereift! Wie schwach ist noch die den Jüngern verliehene Fähigkeit, das Geheimniss des Gottesreichs zu erkennen, da sie immer noch der äusseren Nachhülfe und Unterweisung bedarf! Wie dürfen wir uns wundern, wenn gerade die allmählige, sehr langsame Erstarkung und Erhebung der Jünger, denen sich nun das eigentliche Interesse der Darstellung zuwendet, nach dem eigenthümlichen Gesichtspunkt des Markus in dem weiteren Gange seiner Erzählung hervortritt!

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Ueber Philipper 2, 6. f.

Von

Dr. Baur.

Herr Superintendent Ernesti hat meinen Bemerkungen über Phil. 2, 6. f. „noch ein Wort" entgegengesetzt (Stud. u. Krit. Jahrg. 1851 S. 595—632), in welchem er nicht blos seine Erklärung gegen meine Einwendungen zu vertheidigen, sondern auch die meinige als eine unmögliche darzustellen sucht. Das Resultat unserer Erörterungen der fraglichen Stelle liegt in diesem Nachwort noch nicht so klar vor Augen, dass nicht auch ich von meiner Seite mich veranlasst sehen müsste, noch etwas zur reineren Erhebung desselben beizutragen. Ich werde mich so kurz wie möglich fassen.

Dass der Gedankenfortschritt der Stelle nach meiner Auffassung an sich ganz logisch ist, kann Hr. Ernesti nicht bestreiten, die Frage ist ihm nur, ob derselbe Gedankenverlauf auch in der Stelle ausgedrückt ist. Doch wird auch in dieser Beziehung zugegeben, dass, wenn Christus, wie es in der Stelle heisst, Knechtsgestalt annahm, wie ein Mensch ward, in den Tod ging, ebendarin für ihn der Weg bestand, auf welchem Gott ihn ὑπερύψωσε und bei dessen Gehen er gerade die Bedingungen erfüllte, unter denen er das εἶναι ἴσα θεῷ haben sollte, auf das er an sich ein Recht hatte. So sei in dem positiven Gegensatze statt: „Christus fügte sich in Gottes Ordnung" gleich das gesagt, worin für ihn der Inhalt des Sichfügens bestand. Warum soll nun diess nicht ganz passend seyn? „Es würde sich diess," meint Hr. Ernesti,

„nur dann sagen lassen, wenn dieser Inhalt des Sichfügens in Gottes Ordnung selbstverständlich das Gegentheil von dem gewaltthätigen und voreiligen Ansichreissen des εἶναι ἴσα θεῷ, also das gesetzmässige und allmählige Erwirken dieses εἶναι wäre. Allein dieser Inhalt sei ein ganz anderer. Denn wenn von Christo gesagt werde, er habe sich selbst entäussert, sich selbst erniedrigt, gehorsam bis zum Tod, so werden damit vielmehr lauter Momente angegeben, welche ersehen lassen, dass Christus nach dem εἶναι ἴσα θεῷ nicht etwa nur nicht auf eine gewisse Weise, sondern überhaupt gar nicht gestrebt habe. Wer wird denn aber die beiden ausdrücklich durch ὅτι verbundenen Redetheile von einander trennen, wie wenn beides nicht zusammengehörte, das bedingende ἑαυτὸν ἐκένωσε u. s. w. und das bedingte ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε? Gefügt hat sich Christus in Gottes Ordnung dadurch, dass er das εἶναι ἴσα θεῷ auf dem gesetzmässigen, allmählig fortschreitenden Wege des ἑαυτὸν κενῶν u. s. w. und ebendamit der ganzen sittlichen Erprobung seines Gehorsams bis zum Tode erreichte. Oder ist denn das, was die sittliche Bethätigung seines Gehorsams zur Folge hatte, dass ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε — εἰς δόξαν θεῦ πατρὸς, etwas Anderes als eben jenes εἶναι ἴσα θεῷ? Er wurde Gott gleich, indem er als das, was er zuvor schon war, nun in Gemässheit der ganzen Erscheinung, die sich in ihm darstellte, auch allgemein anerkannt war, von allen Bewohnern des Himmels, der Erde und der Unterwelt auf eine so allgemeine und absolute Weise verehrt wurde, dass man in ihm Gott den Vater verehrte, was er also an sich war, war er jetzt auch für das Bewusstseyn der ganzen Welt. Warum soll diess nicht ebenso logisch klar als textgemäss seyn? Was will es denn heissen, wenn Hr. Ernesti nach einer Reihe von Sätzen, in welchen er immer wieder sich selbst corrigiren muss, das Unrichtige meiner Erklärung nun endlich so zu haben glaubt: „Nach Baur ist das εἶναι ἴσα θεῷ die Identität mit Gott, die Einheit mit dem Absoluten, wie sie nicht blos an sich, sondern auch für das Bewusstseyn ist. Ist aber das, was unser Schriftsteller als Lohn des Gehorsams Christi hinstellt, nicht etwas An-

deres, als die durch Erfüllung der in Gottes Ordnung liegenden Bedingungen vermittelte Einheit Christi mit Gott? Erscheint jener Lohn nicht als etwas nicht in Christo Gewirktes, nicht durch den Process seines Lebens und Todes bei ihm oder für sein Bewusstseyn Vermitteltes, sondern als eine Anerkennung, die ihm Seitens Aller, die im Himmel und auf Erden u. s. w. sind, zu Theil werden soll?" Schliesst denn aber das Eine das Andere aus? Was hat es denn gegen sich, dass die ihm im religiösen Bewusstseyn aller geschaffenen Wesen zu Theil gewordene Anerkennung ihm in Folge seines sittlichen Thuns, somit als Belohnung desselben, zu Theil wurde? Es ist ja gar nicht möglich, es sich anders zu denken, weder an sich noch nach den Worten der Stelle. Er hatte an sich ein Recht auf das, was ihm als Lohn zu Theil wurde, weil wer an sich Gott ist, auch eine seiner göttlichen Würde entsprechende Verehrung verdient, bei Christus aber ist das Eigene, dass er die ihn Gott gleich stellende göttliche Verehrung erst als Belohnung seines sittlichen Verhaltens haben *sollte*. Erst seit seiner Erhöhung zum κύριος hat sein εἶναι ἴσα θεῷ diese Realität, er wird verehrt, wie Gott, und wenn er so nicht verehrt werden kann, ohne dass in ihm Gott der Vater als derjenige verehrt wird, dessen Willen er durch seinen sittlichen Gehorsam erfüllte, und der ihn zur Belohnung seines Gehorsams erhöhte, warum sollte seine mit der Verehrung Gottes des Vaters identische Verehrung nicht auch darin eine und dieselbe seyn, dass sie εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς geschieht? Alles diess ist so klar, dass darüber niemand weiter streiten sollte. Steht aber diess fest, so ergibt sich daraus von selbst die Bestimmung des Sinnes des gegenüberstehenden negativen Satzes: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Ich stimme Hrn. Ernesti ganz darin bei, dass ein deutlicher Gegensatz nur dann herauskommt, wenn der volle Gedanke des negativen Satzes als Gegensatz gegen den vollen Gedanken des positiven Satzes genommen wird (a. a. O. S. 608), muss mich aber nur um so mehr darüber wundern, wie im klaren Widerspruch damit der ἁρπαγμὸς für eine Nebenvorstellung von ihm erklärt werden kann. Ist denn der

negative Satz in seinem vollen Gedanken genommen, wenn gerade die Hauptvorstellung blosse Nebensache seyn soll? Ja, wie ist es überhaupt möglich, den Satz: ὀχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, anders zu verstehen als so, dass der Hauptbegriff das ist, was in Ansehung des εἶναι ἴσα θεῷ negirt wird, dass es ein ἁρπαγμὸς war, oder für einen ἁρπαγμὸς gehalten wurde? Vielleicht aber hat sich Hr. Ernesti nur nicht deutlich genug ausgedrückt und er will, was er von dem ἁρπαγμὸς als einer blossen Nebenvorstellung sagt, von dem ganzen Satze, in welchem von dem ἁρπαγμὸς die Rede ist, verstanden wissen, so dass demnach seine Meinung wäre, der Schriftsteller wolle das Hauptgewicht nicht auf den negativen Satz: ὀχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, sondern auf die gegenüberstehenden positiven Sätze: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε u. s. w. legen. Welches Recht haben wir aber, diess anzunehmen, und wie stimmt es zu dem für die Erklärung der Stelle aufgestellten Kanon, dass ein deutlicher Gegensatz nur dann herauskomme, wenn der volle Gedanke des negativen Satzes als Gegensatz gegen den vollen Gedanken des positiven Satzes genommen werde? Ein solcher Gegensatz findet nach meiner Erklärung statt. Denn nach derselben wird dasselbe von Christus sowohl verneint als bejaht. Es wird verneint, sofern von ihm gesagt wird, er habe in der Weise eines ἁρπαγμὸς nicht gethan und erstrebt, was er in dieser Weise nicht thun und erstreben konnte, es wird von ihm bejaht, sofern von ihm gesagt wird, er habe auf dem von ihm sittlich gewählten und von Gott geordneten Wege gethan und erreicht, was nur auf diesem nicht aber auf jenem Wege möglich war. Was war also der ἁρπαγμὸς, oder was dachte sich der Schriftsteller unter demselben, sofern er, wenn er gleich nur verneinend von ihm spricht, sich doch etwas möglicher Weise Beabsichtigtes und in der Vorstellung Vorhandenes denken musste? Es kann nur das Gegentheil dessen seyn, was in den positiven Sätzen als das wirklich Geschehene ausgesagt wird. Es wäre also alles diess nicht geschehen, sondern statt diesen Weg einzuschlagen, somit auch ohne die Vermittlung der auf diesem Wege liegenden

nothwendigen Momente, hätte er mit Einem Male und unmittelbar das εἶναι ἴσα θεῷ haben wollen, was er freilich auf diesem Wege nie erhalten konnte. Es fragt sich nur, ob diess durch das Wort ἁρπαγμὸς bezeichnet seyn kann. Hr. Ernesti bestreitet diess und meint, man müsse gegen meine Erklärung schon dadurch eingenommen werden, dass eben in ihrem Zusammenhang ἁρπαγμὸς diese ungewöhnliche und complicirte Bedeutung verlange. Aber was ist denn hier ungewöhnlich und complicirt? Es ist ja alles so einfach und natürlich, als es nur seyn kann. Dass Christus, wenn er den ἁρπαγμὸς, von welchem hier die Rede ist, wirklich begangen hätte, zum Gegenstand desselben nichts gemacht hätte, worauf er gar kein Recht gehabt hätte, ist aus der Stelle selbst klar. Er hatte ja als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων an sich ein Recht auf das εἶναι ἴσα τῷ θεῷ. Ein materieller ἁρπαγμὸς war es also nicht, sondern ein formeller. Man kann auch dadurch einen Raub begehen, dass man das, worauf man an sich ein Recht hat, nicht auf die rechte Art und Weise an sich zu bringen sucht. Ein Sohn, welcher an sich ein Recht auf das Vermögen des Vaters hat, begeht auch einen Raub, wenn er vor der Zeit, ehe es auf dem gesetzlichen Wege der Erbschaft ihm zufällt, sich in den Besitz desselben zu setzen sucht. Es ist daher schon nach dem allgemeinen Sprachgebrauch falsch, dass das Wort ἁρπαγμὸς, wie Hr. Ernesti behauptet (a. a. O. S. 612), keine andere Bedeutung hat, als die der Wegnahme fremden Eigenthums. Sieht man von dem Materiellen eines ἁρπαγμὸς ab, so bleibt immer noch das Formelle, dass man mit Hintansetzung und Ueberspringung aller der Bedingungen, unter welchen man allein in den rechtmässigen Besitz einer Sache kommen kann, sich etwas anzueignen sucht, das wirkende Motiv ist die über alles, was zwischen ihr und ihrem Objekt liegt, rücksichtslos sich hinwegsetzende Begierde. Warum soll diess nicht mit Recht und ganz anschaulich ein ἁρπαγμὸς genannt werden? Der Raub ist eine bildliche Form für einen geistigen Akt, in welchem das Wesen des Raubs abstrakt als ein unvermitteltes Ergreifen aufgefasst ist. Es lagen so gleichsam vor Christus zwei

Wege, um das, was er an sich war, auch auf eine wahrhaft reelle, im allgemeinen Bewusstseyn anerkannte Weise zu seyn. Der Eine schien unmittelbar dazu zu führen, war aber nur eine eitle in sich selbst zerfallende Anmaassung, der Andere ging durch eine Reihe vermittelnder Momente hindurch. Er wählte (eine solche Wahl und Reflexion deutet ἡγήσατο an) den letztern, weil er nicht nur der dem sittlichen Bewusstseyn entsprechende und von Gott geordnete, sondern auch der Natur der Sache nach der allein zum Ziele führende war. Ich sehe gerade diess als den Hauptvorzug meiner Erklärung vor allen andern mir bekannten Deutungen der Stelle an, dass sie dem ἁρπαγμὸς seine bestimmte concrete Bedeutung gibt, und die beiden Glieder des Gegensatzes in ein sowohl dem Begriff der Sache, als den Worten des Textes so genau entsprechendes Verhältniss zu einander setzt.

Indem ich hiemit meine Erklärung gegen den ihr gemachten Vorwurf des Mangels an logischem Zusammenhang und Textgemässheit hinlänglich vertheidigt zu haben glaube, ist es an mir, auch die Erklärung des Hrn. Ernesti noch schärfer als bisher von mir geschehen ist, darauf anzusehen, wie es sich mit ihr in dieser doppelten Beziehung verhält.

Auf meine Einwendung, die von Hrn. Ernesti gegebene Erklärung mache aus dem ἁρπαγμὸς etwas Ueberflüssiges und Bedeutungsloses wird erwiedert: der Schriftsteller hätte allerdings den Begriff des Raubens unbeachtet lassend sagen können: „Christus wollte nicht autonomisch werden.“ Allein diess sei eben nicht die Ausdrucksweise eines griechisch schreibenden Juden. Ein solcher habe den Begriff, welchen wir im Gegensatz zu dem Theonomischen damit verbinden, füglich nicht anders und besser ausdrücken können, als durch die Anspielung auf die Allen bekannte historische Darstellung in der Genesis (a. a. O. S. 610). Wie wenn diese Anspielung so klar vor Augen läge, und wie wenn nicht auch ein griechisch schreibender Jude, wenn der Begriff des ἁρπαγμὸς so überflüssig ist, mit Weglassung dieses Wort hätte sagen können: ὐκ ἡγήσατο θέλειν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ? Ich will jedoch das schon Bemerkte nicht wiederholen und mich blos an die

Hauptsache halten. Habe ich früher gesagt, der Vergleich werde ein schiefer, wenn man eine Parallele mit dem Sündenfall ziehe, und wir können keine klare und runde Vorstellung von dem ἐν μορφῇ θεῦ ὑπάρχειν auf der einen, und dem εἶναι ἴσα θεῷ auf der andern Seite gewinnen, so muss ich nun weiter gehen und die ganze Vorstellung, die der Erklärung zu Grunde liegt, für ebenso textwidrig als in sich unhaltbar erklären. Die Vergleichung soll seyn: Wie die ersten Menschen das Selbstwissen des Guten und Bösen bekamen, als sie die Frucht von dem Baume, von welchem ihnen zu essen verboten war, stahlen, wie sie dadurch aufhörten, theonomisch zu seyn und autonomisch wurden, so hat Christus, wiewohl ἐν μορφῇ θεῦ befindlich, doch nicht die Autonomie, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, rauben wollen, während also die ersten Menschen durch das, was sie mit Unrecht thaten, autonomisch wurden, ist Christus durch das, was er auf die rechte Weise that, nicht autonomisch geworden. Ich frage: war also Christus gar nicht autonomisch, ist die Autonomie ein Vorzug oder ein Fehler? Man analysire nur den Begriff der Autonomie, wie er hier angewandt wird, um der confusen Vorstellung, die sich damit verbindet, auf die Spur zu kommen. Unter Autonomie ist der sittliche Begriff der Selbstbestimmung zu verstehen. Jedes sittliche Wesen ist auch ein autonomisches, es wird erst durch die Autonomie ein sittliches Subjekt. Ebendaher ist es auch ein ganz falscher Gegensatz, der Autonomie die Theonomie gegenüber zu stellen. Ist unter Theonomie der Gehorsam gegen das Gesetz, oder den Willen Gottes zu verstehen, so kann dieser Gehorsam, wenn er ein sittlicher seyn soll, auch nur ein autonomischer seyn, d. h. ein solcher, zu welchem der Mensch als sittliches Subjekt sich selbst bestimmt. Das Confuse in der Vorstellung des Hrn. Ernesti zeigt sich einfach darin, dass ihm die Autonomie das einemal mit dem Selbstwissen des Guten und Bösen, das anderemal mit dem Selbstwissen wollen des Guten und Bösen gleichbedeutend ist. Von den ersten Menschen sagt er: sie bekamen das Selbstwissen des Guten und Bösen (a. a. O. S. 624), von Christus: seine Selbstverläugnung erscheint ge-

rade um so grösser, als er eher, als die ersten Menschen, vermöge seiner erhabenen Herrscherwürde auf ein Gelüsten nach dem Seyn wie Gott im Sinne des autonomischen Lebens, des Selbstwissenwollens des Guten und Bösen, hätte verfallen können (a. a. O. S. 624). Selbstwissen und Selbstwissenwollen sind zwei sehr verschiedene Begriffe. In dem Selbstwissen ist der Mensch ein selbstbewusstes Subjekt, in dem Selbstwissenwollen setzt er sein eigenes Selbst als wissendes einem andern über ihm stehenden, somit besser wissenden Subjekt entgegen. Schon diess ist also verwirrend, unter der Autonomie bald das Eine, bald das Andere zu verstehen, noch verwirrender und verfehlter aber ist, von einer Autonomie in diesem doppelten Sinn zu reden, während doch die Autonomie weder das Eine noch das Andere ist. Das Selbstwissen macht das Wesen der Autonomie nicht aus, weil die Autonomie nicht Sache des Verstandes, sondern des Willens ist, die ersten Menschen wurden durch die Erkenntniss des Guten und Bösen, oder das ihnen aufgegangene Bewusstseyn dieses Unterschieds intelligent, nicht autonomisch, das Selbstwissenwollen aber ist nur eine falsche Autonomie, oder gar keine Autonomie, weil es das Bewusstsein in sich schliesst, dass es als ein blos subjektives Wollen in seinem Widerspruch mit dem objektiven Wollen eines andern auch nur ein unberechtigtes ist, die wahre Autonomie dagegen als sittliche Selbstbestimmung ist ein reines mit sich selbst identisches absolutes Wollen. Wie kann also hier überhaupt der Begriff der Autonomie und zwar unter Beziehung auf Gen. 3. zur Erklärung von Phil. 2, 6. angewandt werden? Das *εἶναι ὡς θεοὶ* wird ja Gen. 3, 5. 22. ausdrücklich auf die Erkenntniss des Guten und Bösen bezogen, und der *ἁρπαγμὸς* kann, wenn er nach dieser Stelle gedeutet werden soll, nur von dem wirklichen, an dem Baum der Erkenntniss begangenen Raub verstanden werden. Soll nichts erschlichen und künstlich hineingelegt werden, so könnte der Sinn der Stelle nur seyn: Wie die ersten Menschen durch einen Raub die Erkenntniss des Guten und Bösen bekamen und dadurch Gott gleich wurden, so wollte Christus, ob er gleich in göttlicher

Gestalt (somit Gott gleich) war, nicht durch einen Raub das werden, was die ersten Menschen durch Raub geworden waren, was also? Nicht das Gute und Böse wissend, diess muss er ja schon als ἐν μορφῇ θεῶ ὑπάρχων und als sittliches Subjekt gewesen seyn, somit Gott gleich, aber worin? In der Autonomie, ist die Antwort Ernesti's. In der Anspielung auf den Sündenfall soll der Gedanke enthalten seyn, dass Christus nicht wie die ersten Menschen in Hochmuth nach einem autonomischen Gottesleben gelüstet, sondern in ein theonomisches Menschenleben eingeht. Wie wenig ist aber dieser Begriff der Autonomie durch den Sinn des εἶναι oder γίνεσθαι ὡς θεοὶ in der Stelle, auf welche angespielt werden soll, motivirt! Von einer solchen Autonomie ist ja Gen. 3, 5. 22. gar nicht die Rede, und eine solche kann ja gar nicht gemeint seyn, da den Menschen die Erkenntniss des Guten und Bösen, durch welche sie ὡς θεοὶ geworden sind, bleibt, zum deutlichen Beweis, dass ihre Gottgleichheit nichts ist, was sie nicht an sich zu haben berechtigt sind. Es ist daher ein ganz anderer Begriff, wenn dem εἶναι ἴσα θεῷ, das nur ein anderer Ausdruck für das εἶναι oder γίνεσθαι ὡς θεοὶ der Genesis seyn soll, der Gegensatz des autonomischen Gotteslebens und des theonomischen Menschenlebens untergeschoben wird. Und wenn der ἁρπαγμὸς auf den von den ersten Menschen begangenen materiellen Raub zu beziehen ist, wie wenig lässt sich etwas denken, was auch nur möglicher Weise seine Anwendung auf Christus fände, wie fern liegt es dann aber auch aus diesem Grunde, darin eine Anspielung auf die Stelle der Genesis zu sehen! Dass das εἶναι ἴσα θεῷ etwas ganz Anderes ist, als das, was in der Folge Christus durch seine Erhöhung wirklich zu Theil geworden ist, bringt freilich die ganze Auffassung mit sich, aber man frage sich auch, was jenes autonomische Gottesleben, zu welchem Christus nicht durch einen ἁρπαγμὸς gelangen wollte, im Unterschied von dem Zustand hätte seyn können, zu welchem er durch seine Erhöhung wirklich gelangte. Kann man nicht läugnen, dass das Eine wie das Andere an sich dasselbe absolute göttliche Seyn ist, so wird man von selbst dazu hingedrängt, den

Unterschied in die Form oder in die Verschiedenheit der beiden Wege zu setzen, von welchen der eine in der blosen Vorstellung existirte, der andere in der Wirklichkeit dazu führte. Darin liegt nun schon, dass in dem Begriffe des ἁρπαγμὸς die beiden Wege sich scheiden, der materielle Akt, an welchen man bei der Anspielung auf die Genesis denken soll, wird ein geistiger, und es verschwindet so von selbst jeder Anlass, eine Anspielung auf eine Stelle anzunehmen, die auch im Uebrigen nichts enthält, was uns einen befriedigenden Aufschluss über die Hauptfrage, um die es sich hier handelt, geben könnte.

Der Gesichtskreis, in welchen man sich zur richtigen Auffassung der Stelle des Philipperbriefs hineinstellen muss, ist ein ganz anderer, und ich kann ihn auch jetzt nur in dem Kreise der gnostischen Anschauungen finden, mit welchen die ihr zu Grunde liegende Anschauungsweise so auffallend analog ist. Den Ausdruck ἁρπαγμὸς kann ich freilich nicht, wie Hr. Ernesti von mir verlangt, als einen gnostischen nachweisen, aber es kommt ja auch nicht auf den Ausdruck an, wenn nur die Sache, die der Ausdruck bezeichnen soll, bei den Gnostikern sich vorfindet. Aber Hrn. Ernesti will es scheinen, „als hätte das Bild eines ἁρπαγμὸς ihnen eben desshalb kaum vorschweben können, weil diess nicht recht zu der Art und Weise, wie sie den Gegenstand jenes leidenschaftlichen Strebens bezeichnen, zu dem ἰδεῖν, passen wolle. Ein Sehen rauben sei eine abnorme Vorstellung, kaum dem Dichter zulässig.“ Ein Sehen rauben wäre freilich der ungeschickteste Ausdruck für das, was durch ἁρπαγμὸς bezeichnet werden soll, ich habe ja aber deutlich genug erklärt, was unter dem ἁρπαγμὸς im Sinne der Gnostiker zu verstehen ist. Es ist ein bildlicher Ausdruck für einen philosophischen Begriff, welcher in den Ideenkreis der Gnostiker gehört. In den Aeonen der Gnostiker sind die Formen personificirt, in welchen das Absolute in das Bewusstseyn des Geistes aufgenommen wird. Auf der einen Seite ist das Absolute als das objektiv Seyende, auf der andern steht ihm die Forderung gegenüber, dass es ein subjektiv gewusstes wird. Die Ein-

heit dieser beiden Seiten vollzieht sich in dem ganzen Process der Weltentwicklung, in welchem das Absolute sich mit sich selbst vermittelt, um auch für das subjektive Bewusstseyn das zu seyn, was es an sich objektiv ist. Nur durch die Vermittlung des ganzen Weltverlaufs kann das Absolute sich zu dieser Einheit mit sich selbst zusammenschliessen, daher ist es unmöglich, sich diese Einheit als eine unmittelbar vollzogene zu denken. Sobald einmal das Absolute in den Unterschied des Objektiven und Subjektiven sich gespalten und in der Reihe der Aeonen das inadäquate Verhältniss sich herausgestellt hat, in welchem die Aeonen als die einzelnen Formen des subjektiven Bewusstseyns zu ihrem Objekt, dem Absoluten, stehen, ist es nicht möglich, das Absolute unmittelbar zu ergreifen. Die Gnostiker unterscheiden aber wenigstens dem Begriff nach die beiden an sich möglichen Wege, auf welchen das Absolute in den von ihm unterschiedenen Subjekten ein subjektiv gewusstes wird, der eine ist der des unmittelbaren Einswerdens mit dem Absoluten, der andere der der Vermittlung durch alle jene Momente, durch welche die Weltentwicklung hindurchgeht, nur der letztere hat sich in der Welt verwirklicht, weil der erstere, wie diess eben die mythische Geschichte jenes Aeon darstellt, der Natur der Sache nach unmöglich ist. Er kann nur als der gewaltsame Versuch gedacht werden, mit Ueberspringung alles dessen, was als nothwendige Vermittlung dazwischen liegt, wie durch einen Raub, das zu erfassen, was nur auf dem Wege der successiven Entwicklung zu erreichen ist. Wenn ich nun behaupte, dieselbe Unterscheidung und Anschauungsweise, wie sie zu den Formen jenes Zeitbewusstseyns gehörte, liege der Christologie des Verfassers des Philipperbriefs zu Grunde, so ist hiemit nur eine offen vor Augen liegende Analogie ausgesprochen. Es lässt sich ja auch nicht verkennen, dass der *ἐν μορφῇ θεοῦ* präexistirende und nicht den *ἁρπαγμὸς* als Weg zum *εἶναι ἴσα θεῷ* wählende, sondern in die ganze Reihe jener nothwendigen Vermittlungsmomente eingehende Christus ganz nach der Analogie eines gnostischen Aeon dargestellt ist, mit welchem er sogar das Doketische der menschlichen Erschei-

nung deutlich genug theilen muss. Was man auch sagen mag, ein nur ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος und nur σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ist kein wahrer und wirklicher Mensch, wie es ja auch dem Begriff nach nicht anders seyn kann, wenn er als an sich göttliches Wesen den substanziellen Schwerpunkt seines Wesens nur in dem hat, was er als Gott ist. Dass mit jenen Sätzen nichts weiter von Christus ausgeschlossen werden soll, als die Identität der Sünde, welche nach Paulus allen übrigen Menschen gemeinsam ist, ist eine willkürliche Behauptung, da im Zusammenhang der Stelle nur von dem die Regungen des eigenen Selbsts unterdrückenden, in die Ordnung Gottes sich fügenden und seinem Willen gehorchenden Sinn Christi, als dem Vorbild wahrer Demuth, die Rede ist, nicht aber von absoluter Sündlosigkeit im Unterschied von der Sündhaftigkeit der Menschen. Ohne besondere Beziehung auf die Sünde soll nur gesagt werden, er sei den Menschen so ähnlich als möglich geworden, so ähnlich, als es von dem aus, was er an sich war, seyn konnte. Sagt man, was Phil. 2, 7. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων genannt werde, heisse Röm. 8, 3. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, so bedenke man nur, dass wenn eine σὰρξ ohne Sünde nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας ist, nur Aehnlichkeit mit einer σὰρξ ἁμαρτίας hat, ebendamit die ἁμαρτία für das eigentliche Wesen der σὰρξ erklärt ist. Dazu kommt aber, dass die Christologie des Philipperbriefs sich in einer ganz andern Sphäre bewegt, als die des Römerbriefs. Warum sollte also die in der ganzen Stelle nachweisbare Analogie nicht auch von dem ἁρπαγμὸς geltend gemacht werden dürfen?

V.

Ueber B. Bauer's Kritik der Apostelgeschichte.

Ein Nachtrag zu der Abhandlung über die Apostelgeschichte.

Von

E. Zeller.

Das Manuscript der genannten Abhandlung war schon vollständig an den Druckort abgegangen, als mir die Schrift Bauer's über die Apostelgeschichte [1]) zukam. Diese Schrift verspricht zwar in der Vorrede etwas wesentlich Neues und Epochemachendes zu bringen — was könnte B. Bauer auch schreiben, das nicht neu und epochemachend wäre? — Der Verf. versichert, der Zweck und Standpunkt der Apostelgeschichte sei so gut wie erst noch zu bestimmen und der Frage nach ihrer historischen Glaubwürdigkeit ihre letzte Lösung zu geben, er will nicht blos über die „gewaltsamen Voraussetzungen" Schneckenburger's, sondern auch über die „prekäre Behutsamkeit" Baur's hinausgehen u. s. w. Indessen wüsste der Unterzeichnete ihre Bedeutung nicht so sehr hoch anzuschlagen. Manche von ihren Ausführungen verdienen immerhin Beachtung. Wir bemerken in dieser Beziehung namentlich die Parallelen, durch welche der Verf. darzuthun sucht, dass manche Erzählungen der Apostelgeschichte evangelischen nachgebildet sind. So wird für die zwei Lahmenheilungen K. 3, 1 ff. 9, 33 (nebst der Paulinischen 14, 8 ff.) mit Recht auf die Heilung des Gichtbrüchigen verwiesen; nur macht die Vergleichung von Apg. 3, 6. 10.

1) Die Apostelgeschichte eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche. Von B. Bauer. Berlin. 1850. 143 S.

mit Luk. 5, 23. 25. wahrscheinlich, dass es zunächst diese Stelle, nicht Mark. 2, 11 f. (wie B. seinem Urevangelisten zulieb will) ist, die dem Verfasser vorschwebt; eher möchte der κράββατος Apg. 9, 33. aus Markus, oder aus dem von unserm Epitomator Markus benützten Petrus-Evangelium geflossen seyn. Bei der Erzählung Apg. 28, 7 ff. erinnert Bauer (wie wir im 2. H. dieses Jahrg. S. 273) an die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, bei Apg. 5, 15 f. an Mark. 6, 55 f., bei Apg. 9, 36 ff. 20, 9 ff. neben der für die erstere Erzählung zuerst von Baur beigebrachten Parallele aus Mark. 5, 38 ff. auch an Luk. 7, 15., bei Apg. 16, 39. an Mark. 5, 15 ff., (ebensogut oder besser Luk. 8, 37., doch scheint diese ganze Parallele ziemlich gesucht), bei Apg. 4, 7. an Mark. 11, 28. (Luk. 20, 2.), bei Apg. 4, 16., wie uns scheint, weniger gut, an Mark. 11, 32., bei Apg. 5, 26. an Luk. 22, 2. 6. (auch zu 5, 40. findet sich eine Parallele bei Lukas, in den Worten des Pilatus 23, 16.), bei Apg. 23, 2. an Mark. 14, 65. (Luk. 22, 64.), bei K. 21, 11. an Mark. 15, 1. (Matth. 27, 2 — noch näher liegen jedoch die Leidensverkündigungen Luk. 9, 44. 18, 32. par.), bei K. 24, 22. an Mark. 15, 10. (Matth. 27, 18.), bei K. 24, 24 f. an Matth. 27, 19. 24., bei K. 24, 27. 25, 9. an Mark. 15, 15., bei K. 25, 13 ff. an Luk. 23, 6 ff., bei K. 23, 9. 26, 31. an Luk. 23, 15., bei K. 27, 1. an Luk. 23, 25. Die meisten von diesen Parallelen sind zutreffend; nicht unpassend wird auch in dem Bericht über die Bekehrung des Paulus der Zug K. 9, 7. aus einer Erinnerung an Dan. 10, 7. abgeleitet, wogegen Bauer S. 17 f. dem Verfasser der Apostelgeschichte Unrecht thut, wenn er (S. 17) in den Erzählungen K. 19, 13 ff. 16, 16 ff. grobe Missverständnisse der evangelischen Vorstellungen über die Dämonischen findet. Nimmt man zu den angeführten Parallelen die weiteren Nachweisungen hinzu, welche in dieser Zeitschrift, 1851, 2, S. 266 ff. gegeben worden sind, so wird man sich nur um so mehr davon überzeugen, wie bedeutend der Einfluss der evangelischen Tradition auf die Darstellung der Apostelgeschichte gewesen ist, wie wenig diese daher für eine einfache Geschichtserzählung gelten kann. Sonst schliesst sich

Bauer in seiner Ansicht über die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte an Baur und Schwegler sehr eng an, und benützt ihre Beweise im weitesten Umfang; des Eigenen hat er verhältnissmässig wenig hinzugethan. Er läugnet bei einigen Punkten, wie bei den Erzählungen von Ananias und Sapphira und von Gamaliel, allen und jeden geschichtlichen Kern, während Baur eine historische Veranlassung dieser Erzählungen (doch in dem zweiten Fall gar keine specielle, an die Person Gamaliels geknüpfte) vermuthet hatte; diese Differenzen sind aber doch von ziemlich untergeordneter Bedeutung, wogegen sich die Rhetorik des Verfassers offenbar überstürzt, wenn wir S. 36 lesen, „diese erste Christengegemeinde, die die Apostelg. kennt, diese erste Periode der Gemeinde habe gar nicht existirt," „wer mit Bezugnahme auf die Darstellung der Apostelg. von einer ersten Christengemeinde, von einer ersten Periode derselben, von einer damals herrschenden Ansicht der jüdischen Obrigkeit, von einer Stimmung der jüdischen Parthieen in der nächsten Zeit nach dem Tode Jesu spreche, müsse auch alle Angaben dieser Schrift als geschichtlich annehmen, denn eine andere erste Christengemeinde, eine andere erste Epoche derselben ausser derjenigen, die die Apostelg. darstellt, sei nach allen Voraussetzungen derselben nicht möglich" u. s. w. Wollte man das streng wörtlich nehmen, so wäre es geradezu widersinnig, und es fehlte nur noch die ausdrückliche Behauptung, dass die christliche Gemeinde mit ihrer zweiten Periode angefangen habe, will der Verf. andererseits nur das sagen, was er vernünftigerweise allein sagen kann, dass die wirklichen Zustände der ersten Christen ganz andere waren, als die in der Apostelg. dargestellten, so erhitzt er sich ganz unnöthig, denn diess werden auch wir ihm nicht bestreiten, ja wir haben es vor ihm nachgewiesen; nur werden wir nicht bei diesem negativen Ergebniss stehen bleiben, sondern wenigstens so weit, als es die vorhandenen Spuren zulassen, ein positives geschichtliches Bild jener Zustände zu gewinnen suchen. Dass dabei Vieles nur Muthmassung seyn kann, und dass wir auch mit unsern Muthmassungen nicht

über wenige Hauptpunkte hinauskommen können, liegt in der Natur der Sache, darum aber das ganze Unternehmen aufzugeben, und selbst die sichersten Anhaltspunkte, die Hinrichtung des Stephanus und die Bekehrung des Paulus desshalb zu läugnen, weil uns keine fehlerfreien Berichte darüber vorliegen (Bauer S. 90. 44), diess ist ein Verfahren, welches alle und jede Geschichtsforschung auf dunkleren Gebieten unmöglich machen würde. Im vorliegenden Fall ohnedem hängen die Behauptungen des Verf. auf's Engste mit seiner Verwerfung der sämmtlichen Paulinischen Briefe zusammen, einer von den Paradoxieen, mit denen es dem Verf. zwar ohne Zweifel für seine Person zur Zeit Ernst ist, die aber auf Andere fast nur den Eindruck machen können, dass sie dem geheimen Wunsch entsprossen seien, den Ruhm der allerradikalsten Kritik um jeden Preis davonzutragen; ihre wissenschaftliche Begründung ist wenigstens so schwach ausgefallen, es sind so schreiende Machtsprüche an die Stelle der Beweise gesetzt worden, dass das Gewicht der offenliegenden Gründe fast nothwendig von einer anderen Seite her verstärkt worden seyn muss, um eine wirkliche Ueberzeugung zu bewirken.

Wie wenig sich B. Bauer überhaupt fortwährend in eine wirklich geschichtliche Betrachtung der neutestamentlichen Schriften zu finden weiss, zeigen seine Behauptungen über den Punkt, auf welchen er selbst den grössten Werth legt, über den Zweck und Standpunkt der Apostelgeschichte. Die Widerlegung der Ansicht, mit welcher er sich hier zunächst auseinanderzusetzen hatte, der von Baur aufgestellten und von Schwegler vertheidigten, hat er sich sehr leicht gemacht. Nachdem er zuerst die grundfalsche Behauptung hingestellt hat, dass zwischen Schwegler und Schneckenburger nur ein unbedeutender Zwiespalt über das Verhältniss des apologetischen Zwecks der Apostelgeschichte zu ihrer Geschichtsdarstellung stattfinde, fährt er S. 117 wörtlich so fort: „Wie ist es aber möglich, dass der Verfasser der Apostelg., der nach Schneckenburger vor der Zerstörung Jerusalems, nach Schwegler um die Mitte des zweiten Jahrhunderts [vielmehr zwischen 110 u. 140 n. Chr. Nach-

ap. Zeit. II, 118] schrieb, in beiden Fällen dieselben Gegner vorfinden, dieselbe Parthei ergreifen und denselben Zweck verfolgen konnte? Wie ist es möglich, dass ein einsichtiger und gewandter Pauliner, mochte er in der Neronischen Zeit oder ein Jahrhundert später auftreten [man sieht, die Ungenauigkeit steigert sich mit dem Pathos der rhetorischen Fragen: die 40—70 Jahre, von denen zu sprechen war, sind unter der Hand zu einem Jahrhundert geworden] in beiden Fällen den Kampf in demselben Stadium fand? u. s. w." Wir wundern uns wirklich, dass der Verf. die Leichtfertigkeit dieses Einwurfs nicht bemerkt hat. Denn das doch liegt auf der flachen Hand, und sollte einem Leser der Schwegler'schen Schrift am wenigsten entgehen, dass derjenige, welcher die Apostelg. in's zweite Jahrhundert verlegt, ebendamit einen anderen Gang der kirchlichen Entwicklung annimmt, als wer sie vor der Zerstörung Jerusalems verfasst seyn lässt, dass Schwegler die Apostelg. gerade desshalb um 50—60 Jahre später setzt, als Schneckenburger, weil er an die von dem Letztern vorausgesetzten Verhältnisse des apostolischen Zeitalters nicht glaubt, dass also Beide keineswegs „in zwei Zeitpunkten, die durch ein Jahrhundert [wieder ein Jahrhundert!] von einander getrennt sind, genau dieselben Partheien, und diese Partheien genau in derselben Stellung wiederfinden." Bauer's Einwurf besteht in Wahrheit nur in der Behauptung: Schwegler's Ansicht müsse falsch seyn, weil sie zu Schneckenburger's Voraussetzungen nicht passe, und umgekehrt, Schwegler habe Unrecht, weil er etwas Anderes sagt, als Schneckenburger, und Schneckenburger habe Unrecht, weil er etwas Anderes sagt, als Schwegler. Von ähnlichem Gewicht sind seine weiteren Einwendungen. „Es hat niemals Judenchristen gegeben, denen der massenhafte Eintritt der Heiden in die Kirche Besorgniss einflösste" — das 9te—11te Kapitel des Römerbriefs, das 10te, das 15te der Apostelgeschichte, ja die ganze Apostelg. sind umsonst geschrieben, die schlagenden Beweise, welche die neueren Untersuchungen in so grosser Zahl an's Licht gebracht haben, können nichts beweisen, es

hat niemals Judenchristen gegeben, die an der Uebertragung des messianischen Reichs auf die Unbeschnittenen, an der Zerstörung des Gesetzes, an der Verdrängung des Judenthums durch eine neue Religion Anstoss nahmen, Bauer weiss nichts von solchen Judenchristen. In keinem Fall hat es aber solche Judenchristen zu der Zeit gegeben, in welche Schwegler die Apostelgeschichte verlegt, „um die Mitte, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts." (S. 118). Die Jahre wachsen unserem Verf. bei jeder Wiederholung, wie dem sehr ehrenwerthen Sir John Fallstaff seine steifleinenen Bursche. Erst macht er aus der Zeit vor der Blüthe der Gnosis, vor der Abfassung des Gesprächs mit Trypho (Schwegler II, 116. 118), die Mitte des zweiten Jahrhunderts, dann aus der Mitte die zweite Hälfte, und so kann er dann freilich am Ende leicht beweisen, dass die Verhältnisse, nach denen Schwegler die Abfassungszeit der Apostelg. bestimmt, in dem Zeitpunkt, welchen er ihm unterschiebt, nicht mehr vorhanden waren. Aber was für Verhältnisse waren denn vorhanden? worüber stritten sich die Partheien, mit denen es die Apostelg. zu thun hat? „Der Verf. der Apostelg. — belehrt uns B. Bauer — wusste es selber nicht, konnte es nicht mehr wissen, da der Streit der paulinischen und judenchristlichen Parthei zu seiner Zeit sein Ende erreicht hatte, und die Streitpunkte verwischt, verrückt, in Vergessenheit gerathen waren." Im Augenblick des Streits, meint er, wäre ein Werk wie die Apostelg. unmöglich gewesen, ein Friedensvorschlag von Niemand gehört worden, die Apostelg. sei nur der Ausdruck und Abschluss des Friedens und der Erschlaffung. An dem Letzteren ist nur so viel richtig, dass sich die Gegensätze bis auf einen gewissen Grad neutralisirt haben mussten, dass der Partheikampf einen Theil seiner ursprünglichen Schärfe verloren haben musste, wenn ein Werk, wie die Apg. möglich seyn sollte; diess haben aber auch wir, und hat schon Schwegler ausdrücklich behauptet; völlig widersinnig ist dagegen die Annahme, dass der Streit wirklich schon vollständig beendigt und sogar vollständig vergessen gewesen sei, als die Apostelg. den Frieden proklamirte. Das heisst, auch

abgesehen von der psychologischen Unmöglichkeit der Sache, der Schrift, die man geschichtlich erklären soll, allen geschichtlichen Boden entziehen. Gerade in dieser geschichtlichen Einöde ist es aber B. Bauer allein wohl, der leere Raum der Abstraktion erscheint ihm allein als der geeignete Standort für seine Construktionen, und eben das macht den Unterschied zwischen seiner apriorischen Kritik und unserer historischen, dass er das Bedürfniss hat, die Erscheinungen möglichst vollständig von ihren geschichtlichen Voraussetzungen abzulösen, während wir umgekehrt den Grundsatz befolgen, sie so viel, wie möglich, aus ihren geschichtlichen Bedingungen zu erklären. Die ungeschichtlichen Erklärungen der Erscheinungen, die Fiktionen der Mythe und des religiösen Pragmatismus, können wir allerdings eben so wenig gelten lassen, als jener, und wir werden insofern mit B. Bauer, oder B. Bauer wird mit uns in der negativen Kritik grossentheils übereinstimmen; aber wir werden weder in der Bezweiflung der Ueberlieferung so weit gehen, dass wir auch die zur Erklärung der Geschichte unentbehrlichen Thatsachen, wie die Existenz und die persönliche Bedeutung Jesu, die Bekehrung und die Hauptbriefe des Paulus und Aehnliches, in Frage stellen, noch werden wir das thatsächlich Vorhandene, wie z. B. die neutestamentlichen Schriften, mit Bauer, nur aus zufälligen und vereinzelten Ursachen, aus der Willkür, der Gedankenlosigkeit, der Verworrenheit dieses oder jenes Schriftstellers, ableiten. Bei dem Verfahren, das dieser einschlägt, bleibt gerade die Hauptaufgabe der Geschichte, die Aufgabe, das Einzelne aus dem Ganzen zu begreifen, ungelöst. Erst wird jeder Zusammenhang einer Erscheinung mit der früheren, sei es auch auf die gewaltsamste und unwahrscheinlichste Weise, beseitigt, und dann wird die Erscheinung selbst aus einem völlig vereinzelten, geschichtlich unbegriffenen Thun hergeleitet. So stark auch Bauer's jetzige Heterodoxie mit seiner früheren Hyperorthodoxie contrastiren mag, seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit, dem abstrakten Charakter seines Denkens, der scholastischen Hinwegsetzung über die geschichtlichen Vermittlungen, ist er

getreu geblieben. Wie früher der heil. Geist die Persönlichkeit Jesu hervorgebracht haben sollte, so muss sie jetzt der Geist des unbekannten Urevangelisten hervorgebracht haben, statt des dogmatischen Wunders haben wir ein litterarisches, aber ein Wunder ist das Eine, wie das Andere. Ein solches litterarisches Wunder wäre bei seinen Voraussetzungen auch die Apostelgeschichte. Wie er den Evangelien durch die Behauptung, dass das Judenthum zur Zeit Christi keine messianische Dogmatik gehabt habe, ihre unerlässliche geschichtliche Voraussetzung entzogen hat, so entzieht er sie der Apostelgeschichte durch die Behauptung, dass der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus zur Zeit ihrer Entstehung gänzlich verwischt und vergessen gewesen sei. Und wie aus jener ersteren Behauptung die Abentheuerlichkeit hervorgieng, dass der Urevangelist, oder wer sonst, die verloren gegangene Messiasidee rein von sich aus wieder neu gebildet haben soll, so ergiebt sich aus dieser die ebenso kühne Annahme (S. 122 u. a. St.), „dass erst die Apostelg. das Judenthum innerhalb der Gemeinde zur Herrschaft und Anerkennung gebracht habe,“ und dass eben dieses ihr letzter Zweck sei, die Paulinische Revolution im Sinne der kirchlichen Contrerevolution zu paralysiren, durch Verfälschung des ächten Paulinismus, durch Unterordnung des Paulus unter die Urapostel, durch Uebertragung der Heidenmission an den Judenapostel Petrus das Christenthum in's Judenthum zurückzubilden. In's Judenthum? müssen wir fragen, mit welchem die christliche Gemeinde, wie wir soeben gehört haben, in gar keinem Zusammenhang mehr stand, dessen Erinnerung sie so ganz verloren hatte, dass selbst die heftigen Kämpfe desselben mit dem Paulinismus völlig in Vergessenheit gerathen waren? Ja in's Judenthum, antwortet uns der Verf.; nur ist dieses Judenthum „natürlich nicht das historische jüdische Volkswesen,“ auch nicht das Judenchristenthum, welches ja damals längst nicht mehr existirt haben soll, es „ist vielmehr die Macht, die, wenn auch unter wechselnden Formen, bis in die neueste Zeit ihre Herrschaft behauptet hat,“ bei den Rationalisten, bei Hengstenberg, bei den Licht-

freunden, das Judenthum ist überhaupt „diese conservative, ausgleichende, contrerevolutionäre und bei alle dem den Gewinn der Revolution sicherstellende [also doch nicht blos contrerevolutionäre] Macht," die der Verf. Judenthum nennt, weil sie im jüdischen Theismus [und warum gerade in diesem?] ihren klassischen Ausdruck erhalten habe (S. 122 ff.). Diese Erklärung ist wirklich für ihren Urheber höchst bezeichnend. Wir Anderen, wenn wir einen geschichtlichen Namen gebrauchen, denken dabei an eine bestimmte geschichtliche Erscheinung, beim Judenthum z. B. an die Eigenthümlichkeit des jüdischen Volks und seiner Religion; für B. Bauer ist es „natürlich," dass er bei dem Namen nicht an die Sache denkt, welcher der Name zugehört, sondern an irgend eine allgemeine Kategorie, wie etwa beim Judenthum an die Kategorie des Conservatismus, der Contrerevolution u. s. w. Und der Mann glaubt, er stecke nicht noch bis über die Ohren in der Scholastik, er sei etwas Anderes, als ein gut conservirter steifer Althegelianer?

Ueber die Apostelg. können wir natürlich auf diesem Wege keine weitere Aufklärung erwarten. Wir wissen, dass Bauer diese Schrift für ein Werk und ein Werkzeug der kirchlichen Contrerevolution hält, das ist aber auch nach dieser Seite hin so ziemlich sein ganzes Ergebniss. Wie sich die Apostelg. in den Entwicklungsgang des Christenthums einreiht, wie sie sich zu andern gleichzeitigen Erscheinungen verhält, wie es kommt, dass sie z. B. auf die Gnosis, gegen welche die „Contrerevolution" seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts alle ihre Kräfte zusammenfasst, nicht die geringste Rücksicht nimmt, diese und ähnliche Fragen sind für unsern Kritiker natürlich viel zu geringfügig. Wozu auch solche historische Kleinigkeitskrämerei, nachdem wir in der „Contrerevolution" die Kategorie gefunden haben, welche auf das Neue Testament so gut passt, wie auf die Lichtfreunde, auf das zweite so gut, wie auf das neunzehnte Jahrhundert? Man wird nicht erwarten, dass wir hier in ausführlicherer Prüfung auf die vage Behauptung des Verf. eingehen. Sollte dieselbe einer geschichtlichen Widerlegung fähig seyn, so müsste sie erst

mit Beziehung auf die Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts näher formulirt werden, es müsste gesagt werden, die Apostelgeschichte diene ihrem letzten Zwecke nach entweder dem antipaulinischen Judaismus oder dem antignostischen Katholicismus. Was in diesem Fall zu erwarten wäre, lässt sich aus der Abhandlung, zu welcher wir hier einen blossen Nachtrag geben wollten, leicht abnehmen; hier darauf einzutreten, hiesse mit Schatten kämpfen, da B. Bauer weder das Eine noch das Andere wirklich gesagt hat. Ebensowenig brauchen wir hier die Behauptung zu bestreiten, dass die Apostelg. nicht vor dem zweiten Drittheil des zweiten Jahrhunderts entstanden sein könne (S. 137), denn der Verf. stützt diese Behauptung einzig und allein auf den nachmarcionitischen Ursprung des Lukas-Evangeliums, den wir schon früher untersucht haben. Wenn Bauer endlich zu zeigen sucht (S. 132 ff.), dass die Apostelg. nach der Abfassung ihres Hauptkörpers von einem zweiten Redaktor noch allerlei Zusätze und Veränderungen erlitten habe, so beweist er diess neben der Voraussetzung des gleichen Hergangs beim Lukas-Evangelium nur aus jenen Unebenheiten und kleinen Widersprüchen, welche sich, sofern sie vorhanden sind, ebensogut aus der Benützung älterer, nicht vollständig überarbeiteter Quellen und aus sonstiger schriftstellerischer Nachlässigkeit erklären lassen. Auch in dieser Beziehung ist alles einigermassen Erhebliche schon früher von uns untersucht worden. Wir wollen daher bei der vorliegenden Schrift nicht länger verweilen. Was sie Richtiges und Treffendes enthält, wird für die Kritik der Apostelg. nicht verloren gehen, ihre Grundansicht jedoch wird vor einer besonnenen Prüfung der Thatsachen schwerlich bestehen können.

I.

Moses Amyraldus.

Versuch einer Synthese des Universalismus und des Partikularismus.

Von

Prof. Dr. **Alex. Schweizer.**

(Fortsetzung und Schluss.)

c) Die Ordnung der göttlichen Dekrete.

Die abweichende Lehre Amyrauts lässt sich auch darstellen in der Ordnung der göttlichen Dekrete, welche bei jeder Modifikation in der Lehre von der Gnadenwahl sich anders gestaltet. Da die amyraldische Gestaltung beiläufig schon erwähnt worden ist, so genügt zur Darstellung dieser Verschiedenheit, was Franc. Turrettin in seiner Institutio theol. elench. gegeben hat T. I. quaestio 18.

„Obgleich es in den Dekreten vom Standpunkte Gottes aus keine Reihenordnung gibt, weil alle Ein untheilbarer ewiger Akt sind: so müssen wir doch von unserm Standpunkt aus, da die beschlossenen Dinge sehr verschiedene sind, eine Reihenfolge, d. h. eine Abhängigkeit der einen von den andern uns vorstellen. Wie es zwei Hauptwerke Gottes gibt, die Schöpfung und Natur, sodann die Erlösung und Gnade: so unterscheiden wir auch zwei Hauptdekrete, eines für das Werk der Schöpfung, das andere für das Werk der Erlösung, zwischen welche das Dekret der Zulassung des Sündenfalls eintritt. Ferner, wie das Werk der Erlösung verschiedene Theile hat, von denen einige sich als Zwecke verhalten, andre

als Mittel, einige zur Sendung Christi, andre zu unsrer Berufung, wieder andre zu unsrer Verherrlichung gehören: so können demgemäss die Dekrete selbst unterschieden werden.

Ueber ihre Ordnung gibt es aber ungleiche Ansichten.

1) Die Supralapsarier steigen zur Festsetzung des Objektes der Prädestination über den Sündenfall hinauf, so dass das Dekret der Prädestination als das erste gefasst wird. Gott habe vor Allem beschlossen, seine Herrlichkeit kund zu thun in Erweisung seines Erbarmens und seiner Gerechtigkeit, betreffend die Beseligung oder Verdammung der Menschen; dann habe er als Mittel für diesen Zweck die Erschaffung und die Zulassung des Falles beschlossen, endlich die Sendung Christi für Rettung derer, welche er zu retten beschlossen hatte.

2) Die Arminianer auf der entgegengesetzten Seite lehren ebenfalls vier einander subordinirte Dekrete, ordnen sie aber für den pelagianischen Standpunkt. Zuerst beschliesst Gott seinen Sohn als Mittler und Retter des gefallenen Menschengeschlechts zu geben; sodann die an ihn Glaubenden selig zu machen, die Andern der Verdammniss zu überlassen; drittens, die zu Busse und Glauben zulänglichen und wirksamen Mittel Allen darzubieten; viertens, die bestimmten einzelnen Personen zu beseligen oder zu verdammen, je nachdem er ewig vorhersieht, dass sie glauben oder nicht glauben werden. Die drei ersten Dekrete seien allgemeine, nur das letzte sei ein partikulares.

3) Die hypothetischen Universalisten unternehmen die vier Dekrete in wieder andrer Ordnung an, so dass die zwei ersten universale, die zwei letzten partikulare seien. Erstlich habe Gott beschlossen, Christus für alle Menschen als Erlöser zu geben; zweitens, Alle zu diesem Heil zu berufen auf zureichende Weise, damit wer glaube, das Heil finde; weil er aber vorhergesehen, dass bei der anerbornen Corruption Niemand glauben werde, so habe er nun partikular beschlossen, Einige auszuwählen, um sie Christo zu geben und zu retten, Andre aber ihrer freiwilligen Unbussfertigkeit und der Verdammniss zu überlassen, indem er

theils beschloss, ihnen den Glauben zu schenken, theils sie zur Seligkeit zu führen. Jene allgemeinen Dekrete seien gesetzgeberisch, diese partikularen aber ökonomisch, die Erfolge selbst bestimmend.

4) Die gemeine reformirte Ansicht als infralapsarische unterscheidet das Decretum *providentiae* von dem *decretum praedestinationis*. In jenem beschliesst Gott zuerst die Kundgebung seiner Herrlichkeit durch Erschaffung des Menschen, dann durch Zulassung des Falles; in diesem aber beschliesst er Kundgebung seiner Herrlichkeit durch Erweis des Erbarmens und der Gerechtigkeit mittelst der Erwählung Einiger und Verwerfung Anderer; dann noch die hiefür nothwendigen Mittel, und zwar zunächst die Erwählung, dann die Erlösung, endlich die Berufung. So ist das erste Dekret: den Menschen zu schaffen, das zweite, seinen Fall zuzulassen, das dritte, Einige für's Heil zu erwählen, die Uebrigen aber ihrem Untergang zu überlassen; das vierte, Christum zu senden, dass er die Erlösung vollbringe; das fünfte, die Erwählten wirksam zu berufen, ihnen den Glauben zu schenken u. s. w.

Die Amyraldisten wollen allgemeine und partikulare Dekrete zusammen stellen, was nicht angeht, sonst müsste Gott theils Aller Heil beabsichtigen, theils nur Einiger Heil; auch müssten die Mittel vor dem Zweck beschlossen sein, Christus vor der Rettung der Erwählten, die Berufung vor dieser; auch lässt sich Gottes gesetzgeberisches Thun nicht hier einmischen in's *foedus gratiae*."

Aus dieser ganz richtigen Vergleichung, welche der ältere Turrettin gibt, geht wiederum hervor, dass die Consequenz des calvinischen Systems, welches in Frankreich galt, sich in der That jeder Milderung widersetzt. Was Amyraut, wie er selbst zugibt, ungenau universale Dekrete nennt, das ist genau betrachtet gar kein Prädestinationsdekret, sondern nur gesetzgeberische Aufstellung des *foedus gratiae* nach dem *foedus operum*, wie Turrettin pag. 437 sagt: „dass in Gott eine *voluntas praecipiens et approbans fidem hominum* vorhanden sei, das freilich sei ausgemacht, denn er befehle Allen den Glauben, so sie gerettet werden wollen, und habe Wohl-

gefallen an ihrem Gehorsam. Daraus folge aber nicht, dass in Gott auch vorhanden sei eine *voluntas seu consilium, quo intenderit salutem omnium sub conditione fidei,* und diese *voluntas* dürfe mit jener erstern nicht verwechselt werden.

Amyraut selbst hat in seinem handschriftlich vorhandenen [1]) an den Zürcherischen Antistes J. J. Irminger 1647 geschriebenen Apologeticus pag. 348. diese Lehre sehr klar entwickelt:

„Deum φιλανθρωπίᾳ quadam communi adductum, qua genus humanum persecutus est, dedisse filium suum universe pro omnibus illis, qui ejus mortem per fidem amplecti non dedignarentur. Caeterum quia nonnullos homines prae caeteris summopere dilexit, et vehementer voluit eosdem olim servatos, in donatione filii praecipuam quandam eorum rationem habuit et eos efficaciter vocare certissime decrevit, ut redemtorem actu per fidem amplecterentur. Novi, vir reverende, quaecunque deus circa hominum salutem ex omni aeternitate decrevit, decreta fuisse uno et indivisibili mentis ipsius actu, — at si, quemadmodum in multis aliis rebus, sic etiam in praedestinationis negotio aeternas illas atque simplicissimas dei cogitationes ad modum considerandi nostrum accommodemus, et inter decreta divina non secundum momenta temporum, sed secundum naturam rerum ipsarum ordinem aliquem instituamus, — primum deus clementia et placabilitate sua erga genus humanum impulsus filium dare voluit, qui totius generis humani, ut loquitur Calvinus in publicis istis precibus, quibus ecclesiae nostrae utuntur, redemptor esset ea lege et conditione, ut quicunque crederet, salutem consequeretur. Deinde ad fidem ipsam quod attinet, quam neminem per se habiturum perspexit, accedens, discrimen inter homines constituit, et ad φιλανθρωπίαν illam communem peculiarem quandam misericordiam erga nonnullos addidit, qua quia electos omni modo servatos esse cupiit, spiritum adhibere decrevit, qui fidem in eis generaret et conservaret. Qua de ordine decretorum inter viros or-

1) Zürcherische Stadtbibliothek Msc. F. 56. pg. 345—388 (im ersten Band des Thesaurus Hottingerianus).

thodoxos discrepantia quid in religionem christianam mali magnopere memorabilis importari queat, fateor me nondum perspectum habuisse. Quid enim? Quum universa de praedestinatione doctrina in duobus veluti cardinibus vertatur, nimirum ut spes salutis electorum in tuto collocata sit, deinde ut illius laus tribuatur universa deo, nec eius ulla pars ab homine decerpatur, quod et in hac sententia, quam sequor, minime in periculum venit.

d) Die Hindeutungen auf einen höhern Standpunkt, welche im Amyraldismus liegen.

Hat Amyraut durch das Wenige, was er bewusst anstrebte, nur gezeigt, wie äusserst reizbar und furchtsam die eingeklemmte Dordrechtische Orthodoxie seiner Kirche damals gewesen ist: so wird uns seine Lehre interessanter, wenn wir weiter nachsehen, welche wirklich neuen Ideen und Entwicklungen er ganz oder halb unbewusst anbahne. Sie stehen aber nicht auf anthropologischer, sondern ächt reformirt auf theologischer Seite.

α) Das Protevangelium.

Schon exegetisch kommt Amyraut auf manche Berichtigung der üblichen Interpretation, welche Spanheim wider ihn aufführte. Der blose Partikularismus berief sich (Spanheim) auf Genes. 3, 15. und legte diese Wurzel aller spätern Verheissungen in seinem Sinne aus, als partikulare Verheissung nur für die einen Menschen, welche Weibessame beissen sollen, während Schlangensame die andern, nicht erwählten meine. Hierüber sagt Amyraut [1]): „dort sei gar nicht von zwei Menschenklassen die Rede, Schlangensame bedeute vielmehr, wie Calvin selbst ja auslege, die Dämonen, nicht die verworfenen Menschen; Eva's Same bedeute eben so wenig die Erwählten; sonst müssten, was doch ganz unevangelisch wäre, die letztern den erstern die Köpfe zertreten. Eva sei nie ein Vorbild, eine Mutter der Gläubigen geworden, etwa wie Abraham ihr Vater heisse; — vielmehr sei laut Paulus hier Christus ge-

1) Defensio doctr. de gr. univ. S. 9—12.

meint, welcher der Schlange, den Dämonen, den Kopf zertrete; wir aber haben nicht an dieser Siegesthat, sondern nur an ihren Früchten Antheil zu nehmen. Keine Sylbe stehe dort vom Ausgeschlossensein Vieler, sondern den Menschen insgemein verspreche Gott einen Sieg über das Böse, dem sie jetzt unterlegen waren, und Allen wolle er die Hoffnung aufrichten. Behaupte man weiter, die Erfüllung dieses Protevangelium werde doch in der Schrift immer als partikular dargestellt, nur in einem Theil der Nachkommen Adams, Noah's, Abrahams, nur in den Kreisen der alt- und neu-testamentlichen Oekonomie, so antworte er (S. 13—18): vielmehr Einer allein, Christus erfüllt jene Verheissung und die Frucht davon fliesst nur darum auf Wenige über, weil nur Wenige glauben. Ich leugne blos die Lehre, dass sie nicht auf Alle übergehen könnte, wenn Alle glauben würden. Glauben sie nicht, so ist ihre Sünde, nicht aber Gottes Anbietung daran schuld. Uebrigens wird die Frucht des Todes Christi doch immer *promiscue* Vielen angeboten, und andrerseits ist sie ja auch nicht allen Nachkommen Noah's, Abrahams oder allen unter der alt- und neutestamentlichen Oekonomie wirklich zu Theil geworden."

β) Das Heilsobjekt allen Menschen angeboten.

Der Hauptpunkt aber, auf welchen Amyraut für die bedingte allgemeine Gnade als objektive zu achten hatte, war immer die Frage, ob denn diese Gnade, freilich nicht als Personenprädestination, aber als promulgirte Erlösungsanstalt, freilich nicht als *gratia subjectiva,* aber als *objectiva* wirklich allen und jeden Menschen bekannt gemacht und angeboten sei, oder aber doch nur einem gewissen Kreise von Völkern und Menschen. Der Gegner fragt: „wie sollte Gott sich aller Menschen, wenn auch nur irgendwie, erbarmen wollen, da er den meisten Völkern die Rettungsmittel gar nicht kund gethan hat?"

Auf diese Frage lässt sich nur zweierlei antworten, entweder macht man dieses „irgendwie" so weit geltend, dass die im Christenthum concentrirte Heilsverbindung und Heils-

anstalt (Predigt des Evangeliums und Kirche oder *foedus gratiae)* dem Wesen nach, ob noch so unvollständig und dunkel, allen Völkern, Zeitaltern und Menschen wirklich angeboten und kundgethan sei; oder aber man gibt zu, das Heilsobjekt sei freilich immer nur gewissen Völkern und Kreisen bekannt gemacht, aber doch in diesen Kreisen keineswegs nur den Erwählten, sondern auch den verworfenen Personen. Das letztere hat Amyraut öfter geltend gemacht, dass das Heilsobjekt Vielen *promiscue* und zwar ernstlich angeboten sei, so dass Gott unter der Bedingung des Glaubens das Heil dieser Aller wolle. Dabei wurde aber zugestanden, dass er unter diesen Vielen mit prädestinirendem Erwählungswillen nur der Einen Heil sicher herbeiführen wolle, alle Andern aber bei der allgemeinen Corruption nicht anders können, als das Heilsobjekt verschmähen. Das erstere aber, ob nicht blos Vielen *promiscue,* sondern irgendwie überhaupt allen und jeden Menschen das Heilsobjekt, wenn auch den meisten nur dunkel kundgethan sei, konnte auch ein Amyraut nur mit vieler Bedenklichkeit ins Auge fassen, obgleich Zwingli diesen Weg gebahnt hat, und selbst Luther den blinden Heiden ein „Bettelrecht" an die Seligkeit nicht abspricht. Sieht man aber, wie noch heut zu Tage die vom Verfasser der Reden über die Zukunft der Kirche gewagte Universalisirung des Heilsobjektes selbst in bessern Journalen zurückgewiesen wird [1]), und man immer noch vorzieht, die Unzahl von Menschen ausserhalb der christlichen Kirche der Verdamminiss zu übergeben, als hingegen die Idee der Kirche Gottes und des Gnadenbundes über ihre volle und abschliessende konkrete Verwirklichung hinaus zu erweitern: so wird man von Amyraut's Zeitalter nicht allzuviel erwarten. Dass er die subjektive Gnade partikularistisch denkt, wissen wir schon, es handels sich ihm nur für die objektive, nur für die äussere Heilsanbietung um eine Universalität, und zwar im Interesse zu zeigen, dass niemand verdammt werde, bloss weil Gott die

---

1) Z. B. in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und Leben, Juni 1851, ein Aufsatz von Güder.

Heilmittel zu zeigen versäumt hätte. Während jener neuere Redner von der Anthropologie aus zur Universalirung des Heilsobjektes zu gelangen sucht, sein genannter Recensent aber in ächt reformirtem Geiste diess ablehnt, ohne aber zu untersuchen, ob nicht von der Theologie aus ein Resultat leichter zu gewinnen wäre: sehen wir schon Amyraut diesen theologischen Weg von der Gottesoffenbarung aus auf eine so glückliche Weise bahnen, dass neuere Versuche sich füglich an ihn anschliessen dürften. Er sagt a. a. O. S. 32 f.:

„Der Heiden, ob sie als Kinder oder als Erwachsene sterben, wollte sich Gott entweder erbarmen oder nicht erbarmen. Wenn nicht, so fällt die Universalität der Gnade; wenn ja, und doch keiner je ein Jota von Christus und dem Evangelium hört, so gäbe es noch einen andern Heilsweg ausser Christus. In diese Sätze fasst mein Gegner das Bedenkliche des Universalismus. Ich antworte zunächst: was soll hier die besondere Erwähnung der Kinder, da ich ja von sterbenden Christenkindern ganz gleich auch sagen kann, dass sie kein Jota von Christus gehört und doch selig geworden seien, folglich müsse es noch einen andern Heilsweg geben? Er wird mir entgegnen: sie werden kraft des Einen und selbigen Gnadenbundes selig, obschon sie nichts von demselben gehört haben. Gut, aber wie nun, wenn Jemand von sterbenden Heidenkindern ganz dasselbe behaupten will? Doch das nur zur Entgegnung; denn ich denke nicht wirklich so, glaube vielmehr gerne, dass die Kinder, bis sie sich derselben unwürdig machen, Theil haben an den Vorzügen der Eltern. Also denen Gott das Heil und die Heilsbedingungen verkündigt, deren Kinder wären gleich gehalten, wie wenn sie aufwachsen würden, und bei unsrer Streitfrage wegen der Heiden brauchen wir die Kinder gar nicht besonders herauszuheben, weil wir ja einander zugeben, dass Kinder immer ihren Eltern gleich gehalten werden“ [1]).

---

1) Im nun folgenden zeigt sich grosse Uebereinstimmung mit den trefflichen Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche. Leipzig 1849.

„Giht es denn nun eine allen Völkern sich kund thuende Gnade? Wir sehen alle Religionen seit dem Eintreten der Sünde voraussetzen, dass die Gottheit leicht zu versöhnen sei. Woher diese Gemeinvoraussetzung? Nicht aus der Predigt des Wortes, noch aus Ueberlieferungen; also weil es entweder allen Menschen von Natur eingepflanzt ist, oder vielmehr weil Gottes Vorsehung in ihren Werken der Langmuth, Geduld und Güte es so kund gibt und uns fast wider unsern Willen beibringt. Ist das denn nicht eine gewisse vor die Augen aller Menschen hingestellte Gnade, die, obwohl nicht geradezu eine Heilgebende, doch der Weg ist, welcher, wenn er betreten würde, zu dieser führen würde? Lese doch mein Gegner Calvins Bemerkungen zu Ps. 19, 5. und Röm. 10, 18.“ (S. 34.)

Auch wo der Universalismus in der christologischen Frage untersucht wird, bringt Amyraut entsprechende Gedanken vor. (S. 41 f.)

„Man sagt, die Offenbarung des Erlösungswerkes sei particular gewesen, sowol vor als nach der Ankunft Christi. Ich antworte: Eine unbestimmte Offenbarung (*confusa revelatio*) derselben war immer universal vorhanden und selbst die bestimmte wenigstens immer weit über den Kreis der Erwählten hinaus. Soll die Erlösung denn alle die nichts angehen, zu welchen eine bestimmte (*distincta*) Kunde nicht gedrungen ist?“ — „Mein Gegner will, dass die Erwerbung der Erlösung durch Christus mit der *Application* gleichen Umfang haben müsse, weil jene zu dieser nur als Mittel sich verhalte. (Wie oben, dass objective und subjective Gnade gleich weit gehen.) „Ich unterscheide aber bei der Erwerbung das von wem und das für wen. Christus erwarb Erlösung für Alle, welche glauben, hat also die Absicht, dass sie Allen angeeignet werde, wenn sie nur wollen!“ (S. 59.)

„Aber wenn Gott sich Aller erbarmen will, warum hat er es denn sehr Vielen gar nicht kund gethan? Ich antworte: er hat es Allen kund gethan, wenn schon nicht *distincte*, so doch *confuse* als *praeludium* zu Weiterm. So war die Erlösung Allen bekannt gemacht nach dem Maasse

der Oeconomie; denn Allen war Gottes Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit kund gethan, Allen zugemuthet, dass sie zu dieser reuig und vertrauend ihre Zuflucht nehmen sollen, wie Calvin, Bucer, Bullinger u. A. lehren in Stellen, die ich in meiner *Defensio Calvini* aufgeführt habe.[1] Weil nun für Offenbarung und Glauben ein entsprechendes Maass gilt, so hätte Gott nie ein Mehreres vom Glauben gefordert, bis er ein Mehreres von Gnade würde geoffenbart haben" (S. 65).

Auch in der pneumatologischen Form endlich bringt Amyraut das Entsprechende über die Berufung.

„Der Gegner lehrt, Gott habe sich freilich Niemandem unbezeugt gelassen, aber diese allgemeine Kundgebung führe nur zu Gott als dem Schöpfer, nicht zu Gott als dem Erlöser, habe also nur *sufficientia ad convictionem,* nicht *ad conversionem.* Ich antworte: Dieser Schöpfer ist eben doch der Eine Gott, sofern er seine Offenbarung innerhalb der Natur zusammenfasst, so dass er in der Natur allerdings uns nichts kund gibt, als nur was auch vor der Sünde darin kund gegeben war. Erlöser aber ist Gott, sofern er seine Offenbarung dahin ausdehnt, dass er die schon sündige Kreatur zu sich einladet und ihr Hoffnung des Vergebens zeigt. Dass nun Gott sich den Menschen überhaupt nur so zeige, wie er vor der Sünde sich zeigte, ist eine unrichtige Behauptung. Selbst die falsche Religion setzt ja auch schon in uns Sünde voraus und in Gott Versöhnbarkeit, wie ihre Opfer beweisen. Keineswegs zeigte sich Gott den Heiden als Wohlthäter immer nur für Sündlose und immer nur als zürnend über die Sünder; hat doch der treffliche And. Rivetus selbst öffentlich bewiesen, dass die Sühnbarkeit des göttlichen Zorns

1) Die *Doctrinae Joh. Calvini de absoluto reprobationis decreto defensio adv. scriptorem anonymum autore Mose Amyraldo. Salm.* 1641. 4. 276 Seiten stark, citire ich darum nicht, weil Amyraut selbst das Wesentliche in der hier excerpirten *disputatio* wiedergibt; für Vergleichung der ältern Theologen aber ist sie interessant und leistet das Möglichste, um wenigstens eine Art idealen Universalismus an reformirten Theologen nachzuweisen. Eberhard mag das benutzen und zugleich sehen, dass es gar keine Reformirte gab, die der absol. Praedest. widersprechen.

durch Opfer allen Heiden von Natur eingeprägt gewesen. Gott zeigte ihnen Hoffnung auf Vergebung durch Busse Röm. 2, 4., was schon hinausgeht über die blos schöpferische Kundgebung Gottes im Werk der Natur." (S. 73.)

„Die für Sünder so vielfach bezeugte Güte was anders konnte sie kundgeben, als eben doch eine Art des göttlichen Erbarmens, Vergebung für Reuige, somit nicht zur blossen *convictio?* Dass sie aber nicht zur *conversio* führe, bedarf der Erläuterung. Jene Erkennbarkeit der Güte Gottes ist nämlich allerdings noch verschieden von der Offenbarung dieser tiefern Weisheit, welche uns das Erbarmen Gottes in der Hingabe Christi so klar macht; jene ist nur dunkel. Nähme man aber an, die Weisheit im Geheimniss der Erlösung sei in dem Sinne eine ausschliessliche Offenbarung, dass ausser ihr Gottes Erbarmen sonst gar nicht kund gegeben sei: so wäre es ja auch im A. T. nicht kund gegeben, denn auch dort war das Geheimniss noch verhüllt. Freilich war die allgemeine Erkennbarkeit Gottes noch nicht hinlänglich zur Bekehrung, sofern sie diese dem Menschenherzen doch nicht wirklich abgewonnen hat; aber das wird ja auch von der speciellsten objectiven Offenbarung für sich allein Niemand abgenommen, es sei denn, dass die subjective Gnade nicht hinzukommt. Als äusserlich dargebotene war aber jene allgemeine Gnadenkundgebung an sich doch hinreichend, wenn nur die Menschen gut geartet gewesen wären, hinreichend wenigstens zur Erlangung weiterer Gnade. Würden die Menschen durch Nichtgebrauch einer Sache unentschuldbar, so müsste beim Gebrauch diese Sache auch hinreichend sein." (S. 77.) „Die Berufung durchs Wort nenne auch ich nicht universal, aber geht sie nicht zu Allen, so folgt daraus nicht, dass für die übrigen Menschen gar keine Einladung zu Busse und Glauben vorhanden sei. Calvin selbst redet von einer Schule Aller zum Evangelium." (S. 79.)

Im *Apologeticus* an die Zürcher von 1647 [1]) vertheidigt Amyraut diese Ansicht mit dem Vorgange Calvins:

1) Msc. F. 36. pag. 368. f.

„Unsre Gallische Confession nennt Gott den gerechten und den barmherzigen; als solchen offenbare er sich den Menschen zuerst durch die Werke der Schöpfung und Vorsehung, deutlicher dann durch sein Wort. Gleiches sagt Calvin in der Vorrede zur französischen Bibelübersetzung, im Commentar zu Röm. 1, 29. zu Ezechiel 18, 23. in der Institut. rel. ch. I. 5, 7. Die Barmherzigkeit gibt Gott also auch schon kund durch seine Vorsehung, d. h. er zeigt, dass für reuige Vergebung zu hoffen sei. Calvin sagt zur Stelle bei Ezechiel: „In allen Zeitaltern bezeugte Gott seine Geneigtheit zum Erbarmen, und die Heiden auch entbehrten niemals eines gewissen Schmeckens dieser Barmherzigkeit, wir sehen sie vielmehr durch geheimen Antrieb zum Verlangen nach Vergebung geleitet". Diese auch den Heiden gewährte Hoffnung auf Barmherzigkeit ist gleicher Art wie die im Evangelium enthaltene, Vergebung auf Busse und Glauben hin in Aussicht stellend, das Objekt und die Bedingung sind dieselben; nur die Grade der Offenbarung sind verschieden. Für jede Barmherzigkeit Gottes ist die Vermittlung mit der Gerechtigkeit durch dieselbe Genugthuung Christi begründet. Das Objekt ist also Allen angeboten, gesetzt auch, dass bei der Corruption unsrer Natur keiner es aufnimmt, wenn nicht der heil. Geist ihn innerlich erleuchtet, was nur an Erwählten geschieht, wie ich so stark als irgend jemand behaupte. — Auch die Heiden also haben Licht von Aussen genug, und könnten das Heil erlangen, wenn sie es annehmen, und eben darum sind sie unentschuldbar. Gott fordert von keinem mehr, als nach dem Maasse seiner Offenbarung; nehme er so viel an, als ihm kund gethan ist, so würde er selig. Seit Christus distincte geoffenbart ist, genügt nur der Glaube an die genaue Offenbarung. Ich füge bei, der blos allgemein kund gegebenen Barmherzigkeit hat Gott die innere Wirksamkeit seines Geistes nicht beigegeben, wie hingegen der christlichen Offenbarung, daher doch nur, wo das Wort selbst ist, die Rettung eintritt. Aber das blosse Objekt, auch das obscure kund gegebene hätte genügt, wenn einer glauben und bereuen würde, woran nur die Corruption ihn und freilich Alle hindert".

In der That, man sieht nicht, wo hier noch etwas Bedenkliches übrig bleibt, und dennoch sind die Zürcher bei Verwerfung Amyrauts verharrt! Umsonst hatte Cappellus, umsonst die Pariser Prediger gleichzeitig nach Zürich geschrieben, man möge doch Amyrauts Apologeticus vorurtheilsfrei lesen, so werde er befriedigen [1]).

Offenbar will hier die Heilssubstanz über die gemeine empirisch kirchliche Sphäre hinaus erweitert werden und zwar so unverholen, dass es immerhin überraschen kann. Wer aber die reformirte Dogmatik näher kennt, sieht bald, warum dieser Punkt doch für Amyraut keine sonderliche Verlegenheit bereiten konnte, so heftigen Anstoss er ohne Zweifel in einem lutherischen Lande gegeben hätte. Vergessen wir nur nicht, dass diese ganze Erweiterung nur der nie entscheidenden objektiven Gnade gilt, die entscheidende subjektive aber auch bei Amyraut nur für die Erwählten, somit partikular vorhanden ist. Ob wir wirklich zum Glauben gelangen oder nicht, ist das Entscheidende, dazu ist aber die objektive Anbietung der Gnade nur eine Bedingung; die entscheidende Kraft aber ist das wirkliche Innseintreten des heil. Geistes als der subjektiven Gnade. Darum konnten die Reformirten immer sehr unbedenklich die objektive Gnade und Gnadenanstalt in Vorökonomien erweitern, die *Ecclesia* eine schon mit dem Sündenfall in Vorökonomien eintretende allgemeine Heilsanstalt nennen, wie noch Wendelin die Kirche als eine in allen Zeiten und an allen Orten irgendwie vorhandene bezeichnet. An die Zwinglische Idee, dass die subjektive Gnade ebenfalls auch ausserhalb der empirischen Kirche hie und da wirksam sei, Gott somit Erwählte habe auch in der sogenannten Heidenwelt, denkt Amyraut nicht von ferne, sonst hätte sich der heftigste Widerspruch auf diesen Punkt gerichtet. Er sagt auch sonst, dass für die Erwählten das innere, den

1) In demselben thesaurus Hotting. Zürcherische Stadtbibliothek Msc. I. 36. sind beide Schreiben enthalten S. 385—387. Das Pariserschreiben unter Andern von Joh. Mastregat, Charles Diélincourt und Jean Daillé unterschrieben.

Heilsgegenstand applicirende Wirken des heil. Geistes so gewiss vorhanden sei, als es mitten in der sichtbaren Kirche für Nichterwählte fehlt [1].

Ob auch in beschränkter Form zeigt sich hier doch ein bedeutendes Moment der reformirten Lehre, das aber heut zu Tage kaum noch gekannt und gewürdigt zu werden pflegt. Sie unterscheidet in allem religiösen Leben das *foedus operum* und das *foedus gratiae,* den Standpunkt, durch Werke selig zu werden und den durch gläubige Hingabe an Gottes Barmherzigkeit. Das letztere ist die allein wahre Religion für sündhafte Menschen, weil das erstere ihnen nicht mehr helfen kann. Busse und Vertrauen auf Gnade ist die innerste Natur dieser wahren Religion. Diess regte sich auch ausser den testamentlichen Kreisen bei allen Völkern in sonst falschen Religionen, so dass sie selbst schuld sind, wenn sie diesen Regungen nicht folgen. Diese Religion hat sich vollendet im Christenthum. Bedenklich wurde diese Lehre, wenn die dunklere Erkenntniss der Gnade auch denen, welche nun die hellere haben, noch genügen sollte, was Amyraut schon vor der Synode verneint hat.

γ) Lehre vom Sündenfall Adams als eines im Weltplan schon gesetzten und weil zugelassenen, darum unfehlbar eintretenden.

Da im Bisherigen alle Menschen, wenn sie nicht als Erwählte von Gottes sonderlicher Gnade bekehrt werden, trotz der für Alle promulgirten Erlösung, den Glauben unausweichlich verschmähen und der Verdammniss anheimfallen, unausweichlich, weil alle an der ererbten Corruption krank sind, die aber nicht eine rein physische, sondern zugleich eine moralische sein soll, so dass die Menschen desswegen ihr Loos verdienen; da alle selig werden könnten, wenn diese moralische Hemmung nicht wäre: so fragt sich, wie Amyraut über Adams Sündenfall denke, der ja diese moralische Corruption erst hervorbrachte, nicht aber aus ihr entstanden ist.

Ueber diese Frage tritt Amyraut nicht sonderlich ein in

1) Sermons 3. 1651 und bei Blondel Actes pag. 25.

seinen polemischen Schriften. Wir können aber der Thesis *de providentia dei in malo* [1]), seine Ansicht entnehmen.

„In Gott giebt es eine doppelte Verhinderung der bösen Handlungen des Menschen, theils die gesetzgeberisch verbietende mit Strafandrohung, welche für alle Menschen universell kund gethan ist; theils aber giebt es auch ein regierendes Hindern des Bösen, sofern Gott Lenker aller Ereignisse ist. Das letztere bezieht sich auf die Handlung als solche und auf die ihr anhaftende Gesetzwidrigkeit. Die letztere kann Gott hindern nicht nur durch's Verbot, sondern auch durch innere Einwirkung, indem er gute Regungen in uns stärkt und erhält, wie er in den guten Engeln gethan, oder indem er schon verderbte Regungen durch Kraft seines heil. Geistes im Zaume hält. Diese innere Einwirkung ist die entscheidende.

So giebt es nun auch eine doppelte Zulassung der Sünde, eine gesetzgeberische und eine regierende. In ersterer Weise erlaubt Gott die Sünde niemals; in letzterer verfährt er zwar auch immer heilig und gut, aber auf eine uns grösstentheils unerkennbare Weise. Diese reelle Zulassung der Sünde ist an sich nichts anderes, als nur ein Nichteinwirken (*cessatio*) Gottes oder ein Einstellen derjenigen Einwirkungen, durch welche er sonst das Böse in uns hindert".

„Was man etwa als Hauptgrund anführt, warum Gott die Sünde zulasse, dass er nämlich dem freien Willen der Kreatur, den er selbst ihr verliehen hat, nicht Gewalt anthun wolle [2]): das widerlegt sich von selbst; denn gälte dieser Grund, so würde Gott die Sünde gar nie und nirgends hindern, was er doch sehr oft thut. Noch mehr, Gott würde, wenn dieser Grund gälte, den vorzüglichsten Theil seiner Vor-

1) Theses Salmurienses I. pag. 185 f.

2) Also auch Amyraut verwirft, was Ebrard durchaus als reformirte Lehre herausbringen will. Ich habe sehr genuin und offen in meiner Dogmatik die Alten reden lassen; eben darum ist sie »völlig unbrauchbar und die reformirte Lehre durch mich unbekannter gemacht als sie vorher war".

sehung so einbüssen, dass er sie vom Belieben der Kreatur abhängig sein liesse. Was kann absurder sein als diese Meinung [1]? Welches immer die Kraft unsers freien Willens sei, jedenfalls ist er der Art, dass er von Gottes Vorsehung ohne allen Zwang leicht regiert und gelenkt werden kann" [2]).

„Ueber den Grund, warum Gott die erste Sünde zuliess, sagt die heil. Schrift uns gar nichts, weder was der Engel noch was Adams Fall betrifft. Gewiss aber hat Gott aus einer bestimmten Absicht ihn zugelassen, und wir können nur sagen: weil es ihm so beliebte, ihm, dem nur gerechtes beliebt." Geschöpfe freilich sollen einander im Sündigen hindern, Gott aber ist dieses nicht schuldig, da nichts ihn dazu verpflichtet". — „Urheber der Sünde ist er nicht, aber ebenso wenig müssiger Zuschauer".

Wir sehen hier die gemeinsam reformirte Ansicht, dass Gott keineswegs nur vorhersehend gewärtige, was Adam thun werde, sondern dieses aus weisen, verborgenen Gründen bei sich festgesetzt hat. Gott thut positiv nichts zu Adams Sündigen, aber er pausirt mit denjenigen Einwirkungen, die er sonst so oft ausübt, um Sünde zu hindern, und die mit menschlicher Freiheit vollkommen verträglich seien.

δ) Amyrauts Lehre von den drei Bündnissen.

Die *Formula Consensus*, alles aufspürend, was nur irgend salmuriensische Neuerung heissen könnte, hat nicht versäumt, die Lehre zu missbilligen, dass es drei *foedera dei cum hominibus* gebe. Wir finden diese von Camero schon vorgebrachte Lehre in Amyrauts *theses de foederibus divinis* [3]).

„Die Schrift erwähnt dreier Bündnisse, das *foedus na-*

---

1) Ich habe also nichts ersonnen noch gefälscht, wenn ich jede »Selbstbeschränkung Gottes zu Gunsten der menschlichen Freiheit«, wie Ebrard sie haben will, als gänzlich unreformirt darstellte.

2) Diess die Synthese von Determinirung und Freiheit im reformirten System.

3) Theses Salmur. I. p. 212 f. Seine Moral legt diese Idee der drei Bündnisse zu Grunde.

turale geschlossen im Paradiese, des *legale* mit Israel und des *foedus gratiae* im Evangelium. Das *naturale* schloss Gott als der Schöpfer mit dem Menschen als solchem und als erstem Menschen, d. h. der im Stand der Integrität auch seine Nachkommen, wie sie, ohne die Sünde, ihm gleich geworden wären, repräsentirt. Dabei verpflichtete ihn Gott zu vollkommenem Gehorsam durch's Symbol jenes bestimmten Verbotes, gab ihm aber nichts als nur die unversehrten Kräfte seiner Natur noch ohne die erst dem Bündniss in Christo zukommende Hülfe des heil. Geistes; und versprach ihm für den Gehorsam immerwährend glückliches Leben im irdischen Paradiese, und nichts weiteres, nichts Himmlisches. Es war das reine Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer, noch ohne einen Mittler".

Hier treffen wir allerdings auf ungewöhnliche Ideen. Es wird in dieser Form gleichsam das blosse Naturrechtsverhältniss gesucht, wie es hinter aller Sünde an und für sich wäre.

„Das *foedus legale* mit dem Volke Israel geschlossen, ist dem vorigen ähnlich, aber nicht mehr das rein natürliche Verhältniss, sondern eine besondere Willensäusserung Gottes, — indem zum sittlichen Naturgesetz noch Positives gefordert wird, und zwar vollkommenster Gehorsam, also mit Busse und Glauben. Verheissen wird ganz glückliches Leben im Lande Kanaan, Mittler, ein blosser Mensch, Moses. Keiner hat diesen Preis errungen. Dieser Bund ist ein Typus, verdecktes Bild des folgenden".

„Das *foedus gratiae* endlich Gottes als barmherzigen Vaters mit dem als sündhaft betrachteten Menschen verheisst, unter der einzigen Bedingung des Glaubens, das Heil; Mittler ist der Gottmensch, wirksam berufend der heil. Geist".

„Der natürliche Bund wird nothwendig vorausgesetzt vom gesetzlichen, diese beide vom Gnadenbund. Dieser, erst nach Christi Himmelfahrt und der Ausgiessung des heil. Geistes promulgirt, hatte vorher nur ein sich entwickelndes Vorspiel".

Diese in ihrer Ausführung reiche und wohl überlegte Lehre gab mancherlei Anstoss, wie die *Formula Consensus*

bezeugt. Man lehrte gewöhnlich nur zwei Bünde, den natürlichen Bund und den Gnadenbund mit drei Oekonomien. Indess ist auch hier eigentlich nur die Methode geändert, indem Amyraut zwar die zwei ersten Bünde zuerst scharf vom dritten unterscheidet, dann aber den Gnadenbund in einem *praeludium* doch schon mit wirksam denkt, neben dem Gesetzesbund. Klingt es heterodox, dass in beiden ersten noch gar nicht das ewige Leben verheissen gewesen, so war es ja schon gleich nach dem Sündenfall im Protevangelium verheissen.

e) Amyrauts Definition des Glaubens.

Oben schon in den Synodalverhandlungen hat sich gezeigt, dass die Art, wie Amyraut vom Glauben gesprochen, nicht ungerügt geblieben ist. Er konnte sich's indess gefallen lassen, das Wort Glaube nur von der Aufnahme des distinkten, biblisch geoffenbarten Heilsobjektes zu gebrauchen, die sonstige allgemeine Erkenntniss Gottes hingegen nicht auch Glauben zu nennen. — Beharrlich hingegen hat er an einer andern Neuerung festgehalten, den Glauben nämlich als Sache nicht des Willens, sondern der Intelligenz darzustellen [1]. Am deutlichsten äussert er sich über diesen Punkt, welcher später im Pajonismus sehr folgenreich wurde, im leider nie gedruckten Apologeticus an Irminger und die Zürcher Geistlichen [2]. „Während, sagt er, Mancherlei mir ohne allen Grund nachgeredet wird, verfechte ich hingegen zwei Ansichten aufs entschiedenste, die euch, hoffe ich, nicht im mindesten anstössig sein dürfen, theils eine Art allgemeiner Gnade, theils *quod fidem in intellectu colloco, non autem in voluntate. De sede fidei deque ratione conversionis hominis per intellectus illuminationem paucis expediam. Primum in eo convenit inter nos, quod*

---

1) Ich getraue mir nicht zu bestimmen, wie weit dieses mit kartesianischer Philosophie zusammenhängt, da der nachweisliche Einfluss derselben auf Professoren in Saumur nicht bis zu Amyraut hinaufreicht.

2) Thesaur. Hottingerianus I. p. 366 u. 376 f.

cum intellectum ac voluntatem agnoscamus omnes pro iis facultatibus, ad quas hominis conversio ita pertinet, ut, alterutra ab efficacitate spiritus intacta, alterius conversio sit inutilis et imperfecta, eam spiritus vim, qua sese in electorum vocatione exerit, ad utramque pertinere credimus Ut enim objectum in evangelio propositum summopere πιςὸν est et ob certissimam veritatem creditu longe dignissimum, et praeterea mere ἀγαπητὸν ob incomparabilem bonitatem: sic et in electorum vocatione et intellectus id sub ratione veri complectitur et voluntas id appetit sub ratione boni eique sese cum incredibili voluptate circumfundit. — Ut intellectus non potest tantam lucem veritatis admittere, quin mirum in modum illustretur, sic voluntas tantam vim boni percipere nequit, quin et renovetur ad novam vitam et inenarrabili gaudio atque consolatione perfundatur. — Quid igitur a me exigis amplius, vir reverende, nisi ut dei spiritus fidem in nobis creet et sanctificationem in nobis ingeneret — —? Quod reliquum est, num ea spiritus efficacia ad utramque facultatem immediate pertingat, an vero per intellectum, quem immediate afficit, voluntatem moveat atque convertat, quaestio quidem theologica est, at cujus explicatio tamen haud fere minus est philosophica quam e theologia pendet. Nam si facultates illae ita a natura sunt comparatae, ut voluntas ex intellectu non pendeat necessario et aliorsum inflecti possit, quam quo ab intellectu trahitur, quae est Arminianorum et Jesuitarum opinio certe potius: — spiritus voluntatem impellet. At si ea est facultatum illarum indoles, ut ex persuasione intellectus sequatur necessario determinatio voluntatis, quod prisci philosophi existimarunt verius, utique intellectu persuaso et illuminato necesse est, eum a spiritu immediate moveri, — et intellectus motioni necessario voluntas obsequitur, cujus spiritus erit procul dubio causa, causa causae, non causa causati, ut loquuntur in scholis. Non diffiteor, hancce posteriorem docendi rationem mihi longe magis quam superiorem placuisse. Ea enim semper mihi visa est et ad naturam ingenii humani accommodatior et magis convenire cum scripturae phrasibus, et utilior ad revincendos errores Arminiano-

rum. Dass der treffliche Camero dieses schon gezeigt habe, müsse nicht erst erinnert werden".

Die gewöhnliche Lehre hat daran festgehalten, dass der heil. Geist theils den Verstand erleuchte, theils und ebenso unmittelbar den Willen bewege; das Resultat kommt aber doch auch zu Stande, wenn ganz dieselbe Willensbewegung vom heil. Geiste durch Erleuchtung des Verstandes bewirkt wird; nur ist der weitere Schritt dadurch nahe gelegt, welchen dann Claude Pajon gethan hat in der Frage, wie denn der heil. Geist auf den Menschen noch anders wirken könne als nur durch die im Worte enthaltenen Beweise und Beweggründe, d. h. moralisch. Und wohl mochte man damals schon ahnen, dass von Amyrauts Ansicht aus die übernatürliche, im Unterschied von der moralischen geradezu auch physisch genannte unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes in's Gedränge kommen könnte.

ζ) Fügen wir noch bei, dass Amyraut, welcher über die Psalmen, die Briefe an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, an die Hebräer, so wie über das Evangelium Johannis und die Apostelgeschichte Paraphrasen herausgegeben hat, den berühmten Abschnitt Römer VII. vom unbekehrten Zustand Pauli ausgelegt hat, so möchte nun alles irgend Erhebliche, worin er Anstoss gegeben, aufgeführt sein.

Wir begreifen nun auch, wie missverständlich z. B. Molinäus in einem Briefe 1649 an den Zürcher Pfarrer Joh. Ulrich die Neuerungen Amyrauts verzeichnet hat, und zwar:

1) Que dieu desire, que ceux la soyent sauvez lesquels il ne veut pas sauver, auxquels il ne veut pas donner la foy, sans laquelle ils ne peuvent estre sauvez. — 2) Que dieu a des regrets, des envies, des decrets frustratoires, qui ne lui reussissent pas; qu'il est sujet à des contraintes et à se repentir. — 3) Qu'il faut avoir la foy devant que recevoir le s. esprit, dont s'ensuit que la foy n'est pas un effect de l'esprit de dieu. — 4) Que l'homme n'est pas obligé à faire plus qu'il ne peut. — 5) Que la foy donnée par Moyse ne promet que des benedictions terriennes. — 6) Que

dieu a donné a tous hommes la puissance naturelle d'avoir la foy et la repentance. — *7) Que les reprouvez peuvent estre sauvez s'ils veulent, et que la foy ne leur est pas impossible.* — *8), Que Jesus Christ eut peu pecher, s'il eust voulu.* — *9) Que les payens ont eu une grace suffisante à salut, sans connoistre Jesus Christ; il appelle cela une foy indistincte.* — *10) Qu'il y a trois alliances.* — *11) Que l'eglise romaine retient toutes les doctrines fondamentales et enseigne tout ce qui est necessaire à salut.* — *12) Que le peché d'Adam n'est point imputé à sa posterité.* — *14) Que la justice active de Jesus Christ ne nous est point imputé, mais seulement les souffrances.*

Es leuchtet ein, dass diese Auffassung theils vollkommen falsch, theils sehr ungenau ist, theils endlich Punkte erwähnt, für welche nicht gerade Amyraut einzustehen hat, wie die Imputationslehre des Placäus und die Unterscheidung des aktiven und passiven Gehorsams des Piscator.

5. Das Verhältniss zur lutherischen Lehre.

a) Ansichten über die Union.

In dem zu Saumur 1662 und zu Hanau 1664 erschienenen Irenicum, heisst es in der Dedikationsepistel an die Theologen von Marburg und Rinteln: „Unsre Nationalsynode von Charenton 1631 hat durch ihre Beschlüsse, betreffend die Eintracht mit den Protestanten der Augsburgerconfession, die Katholiken geärgert. Als der Landgraf Wilhelm von Hessen 1647 Frankreich besuchte und einige Monate bei uns weilte, wagte ich es, ihm eine die Union empfehlende Schrift zu widmen. Jetzt ist etwas geschehen, was meine Hoffnung nährt, der Bericht über euer vom Landgrafen veranstaltetes, zu Cassel im vorigen Jahr gehaltenes Colloquium ist zu uns gelangt, und man hat mich angegangen, meine Ideen über die Union neuerdings darzustellen. Ich bin euch zwar unbekannt, wenn nicht der Ruhm der Universität, an welcher ich nun 35 Jahre als Professor wirke und etwa einige meiner Schriften zu euch gelangt sind."

Im Buche selbst zeigt er, „wie die französischen Reformirten auf der erwähnten Synode die Zumuthung einer Einigung mit den Papisten abgewiesen, wie sie Anabaptisten, namentlich Socinianer ausschliessen, weil diese die Gottheit und Genugthuung Christi beseitigen; wie sie sogar die Arminianer ihrer Gemeinschaft unwürdig erklärt hätten, die doch auch des Pabstes Irrthümer und alle Creaturvergötterung verwerfen und keineswegs die Irrthümer der Socinianer angenommen hätten. Weil sie aber unter anderm das Gewicht des natürlichen Verderbens der Menschen mindern und die Wirksamkeit der Gnade bei der Bekehrung von unserm freien Willen abhängig, die Heilsgewissheit der Erwählten und Gläubigen wankend machen, somit Gott die Ehre für unsern Glauben, uns aber den Trost rauben: so können wir mit ihnen keine Gott wohlgefällige Gemeinschaft halten" [1]) (S. 6).

„Ganz anders verhält es sich mit den Lutheranern, deren Gemeinschaft zu fliehen wir gar keinen rechten Grund sehen; nur muss man den polemischen Eifer Einzelner übersehend an die offiziellen Deklarationen des Glaubens sich halten".

Das ganze Buch ist eine in freier Form gehaltene Symbolik. Zuerst werden die Socinianer widerlegt und S. 41 ihre grösste Inconsequenz aufgezeigt: *qui postquam Christum negarunt esse ejusdem essentiae cum deo, ei tamen eundem cultum — tribui volunt, qui vero et aeterno deo debetur.* Dann wird die Römische Lehre widerlegt und zuletzt gezeigt, wie mit den Lutheranern hingegen Gemeinschaft zu halten sei. Amyraut ist gegen eine verschmelzende Union (*fusio*) und sagt S. 341 f.:

„Ueber die einen Punkte sind wir mit ihnen durchaus einig, und diess sind gerade die wichtigsten; über andere haben wir einigermassen ungleiche Ansichten, können uns aber doch zu Einer Formel vereinbaren; endlich über noch andere ist unsere Ansicht und unser Ausdruck ein ungleicher,

1) Ebrard sucht diese Lehre bei $^2/_3$ der reformirten Kirche, bei Amyraut selbst, der sich so über dieselbe äussert!

doch so, dass jede Ansicht die andere geduldig neben sich ertragen kann, weil die Hoffnung des Heils dabei nicht betheiligt ist".

„Zur Verständigung (S. 352 f.) sind Verhandlungen nöthig, mündliche und schriftliche, denn durch das getrennte Bestehen besonderer Landeskirchen ist man sich fremd geworden. Aber solche Unterredungen stelle man an, nicht als Streithandlungen, bei welchen der eine Theil siegen, der andere unterliegen sollte. Es ist freilich edel, sich von der Wahrheit besiegen zu lassen, aber dass diess bei Colloquien nicht leicht geschieht, zeigt die Erfahrung. *Causa mali in eo fuit, quod plerique fere omnes homines longe minus amantes sunt veritatis quam victoriae* (S. 354). *Nihil difficilius quam μεταδιδάσκειν.* Von zarten Jahren an eingewurzelte Vorurtheile weichen nicht leicht; dazu kommt noch eine Art Pietät; man fürchtet, wenn man Einen Irrthum eingesteht, verliere das Volk überhaupt sein Vertrauen zu unserer Einsicht und Verlässlichkeit. Daher die Rechthaberei auf Colloquien, denen Gott darum seinen erleuchtenden Geist zu entziehen pflegt".

„Noch weit ungeeigneter zur Beseitigung ungleicher Lehre (S. 355) ist das Ansehen irgend eines Conciliums oder einer Synode, die aus Vertretern beider Meinungen zusammen gesetzt wäre. Sind beide Partheien an Zahl einander gleich, so artet alles aus in jenen Eifer, der weniger die Wahrheit als den Sieg sucht. Die besiegte Parthei wird nie sich als von der Wahrheit besiegt erkennen, und die Stimmenmehrheit nie als legitime Entscheidung über die Wahrheit betrachten. Ist die eine Parthei an Zahl die stärkere, so entscheidet sie durch Machtspruch. Allenfalls Streitigkeiten innerhalb Einer Gemeinschaft können so in Schranken gehalten werden. Denn die Furcht vor Spaltung und die Scheu vor Amtsentsetzung, die kein Wohlgesinnter über sich ziehen will, es handle sich denn um das Heil selbst, kann zur Beschwichtigung des Streites führen. Wo aber eine Scheidung schon vorliegt, helfen alle diese Mittel nichts, weil die Parthei immer zugleich Richter sein würde und die Unterliegenden über Tyrannei klagen. So wir mit Recht gegen die Tridentinische, die Arminianer aber mit Unrecht (!) gegen die Dordrechter Synode".

„Drittens hüte man sich, eine Mischung der streitigen Ansichten (S. 356) anzustreben. Dergleichen Transactionen mögen in politischen Dingen angehen, in religiösen darf die Wahrheit mit der Lüge nicht vermischt werden, nicht einander widersprechende Lehren. Ueberdiess fallen solche Formeln immer dunkel und zweideutig aus, der Streit bricht später leicht wieder aus, nur dass man dann auch noch streitet über den Sinn dieser Formeln".

„Am besten fährt man so, wie unlängst zu Cassel die Theologen von Marburg und Rinteln es gehalten haben. Zuerst sind die wesentlichen Streitpunkte sorgfältig zu bezeichnen, damit man nicht durch Aufnahme unbedeutender alles erschwere. So kämen wir auf vier oder fünf Punkte zurück. Dann suche man in jedem Streitpunkte den Stamm auf, und unterscheide ihn von Aesten und Zweigen, d. h. Nebendisputationen. Was beide protestantische Gemeinschaften scheidet, hat allemal einen Stamm, in dem sie einig sind (S. 361). Unterscheidet man von diesem klar und unzweideutig die blos abgeleiteten Streitfragen, so wird man sie als solche erkennen, dass jede Ansicht die andere neben sich dulden kann. Alles weitere, nur aus der Leidenschaft des Streites hinzugekommene, wird man dann seinem Untergang überlassen".

„Schriftliche Verhandlungen (S. 364 f.) können oft noch mehr nützen, nur seien sie nicht polemisch, d. h. auf blossen Sieg hingerichtet. — Man soll (S. 367) die Lehre jeder Parthei genuin darlegen, einander nichts falsches aufbürden, wie einige Lutheraner unserer Vorsehungslehre Dinge nachreden, die wir immer von uns abweisen, als ob wir Gott zum Urheber der Sünde machten, ein Fatum lehrten, eine willkürliche Reprobation ohne Rücksicht auf die Sünde, oder als ob Gott dieselben nur zum Scherz und Spott (was übrigens Luther selbst wider Erasmus lehrte) zu sich rufe [1]). Bilden sie

1) Diess sind die Zulagen, welche Ebrard meiner reform. Dogm. macht. Ich habe nur gezeigt, wodurch die reformirte Lehre diese Vorwürfe veranlasse, und wie schwer sie ihnen entgehe. Nie ist's mir eingefallen, diese Zulagen als Lehren der reform.

sich solches über uns ein, so ist's begreiflich, dass sie mit uns keine Einigung wollen. Man schöpfe die Lehre aus authenthischen Dokumenten. Dann fällt auch weg, was uns an den Lutheranern am meisten stösst, die Ubiquität des Leibes Christi, die uns immer eine Vermengung der menschlichen und göttlichen Natur zu sein scheint. Jene hingegen stösst an uns nichts so sehr als unsere Lehre, dass die Mehrheit der Menschen durch absoluten Rathschluss vom Heil ausgeschlossen sei, denn das scheint ihnen Härte und Unmenschlichkeit in Gott vorauszusetzen. Unsere öffentlichen Dokumente lehren aber nichts dergleichen; es sind nur Consequenzen, die man aus unserer Lehre zieht (S. 373). In der Ethik mag man solche Folgerungen sich erlauben, in der Religion aber nicht, denn hier in Materien, die unsere Fassungskraft übersteigen, geht es nicht an. Wer ein Dogma lehrt, gewisse Folgerungen aus demselben aber verwirft, dem dürfen diese nicht zugerechnet werden. Durch alles dieses wird jener Hass wegen ungleicher religiöser Ansichten gemieden, welcher sich oft bis zur Versagung der Menschenpflicht steigert".

„Gegenseitig können wir an unserm Gottesdienst Theil nehmen, nur dass keiner die Lehre der Andern beleidige, sondern still seine richtigere Ansicht über Einzelnes sich vorbehalte (S. 383.). Die Geistlichen können einander in ihren Functionen aushelfen (S. 385.). Für Prüfung der Candidaten passt aber ein gemischtes Collegium nicht, da man ja auch zusehen will, ob einer den in dieser Gegend herrschenden kirchlichen Typus theile. (S. 391.) Auch gemischte Synoden sind zur Zeit noch unzweckmässig, wohl aber sollten häufig Gäste aus der andern Confession beisitzen und mitstimmen, wo nicht gerade Controverses vorläge. Würden die Geistlichen so freundlich einander behandeln, das Volk wäre bald auch ausgesöhnt. Von Zeit zu Zeit sollten

---

Dogm. selbst darzustellen, nur habe ich nicht verdecken wollen, was diese Zulagen begreiflich macht. Wie Amyraut selbst sagt: man lehrte etwas, verbat sich aber gewisse Consequenzen dieser Lehre.

dann Theologen beider Richtungen zusammen kommen und freundlich über Förderung der Wahrheit sich besprechen (S. 393.). Proselyterei und Uebertritt kann ganz wegfallen, wachse nur jeder Theil in evangelischer Erkenntniss und ergänze jeder den andern mit der ihm verliehenen Gabe".

Dazu sollten alle evangelischen Fürsten Deutschlands mitwirken (S. 397.), wie schon der unstreitig treffliche Calixtus gefordert hat, und, sei es auf einem allgemeinen Concil, sei es in den einzelnen Ländern, die Zustimmung zu solcher Eintracht förmlich declariren". (S. 403.)

Diese Ideen über Union ohne Fusion sind immer noch lesenswerth. Indifferentismus lag Amyraut ferne, daher er ja Papisten, Socinianer und sogar Arminianer ausschliesst. Schon 1631 hatte er seinen Traité des religions contre ceux, qui les extiment toutes indifferentes, herausgegeben, der auch deutsch und englisch erschienen ist; ebenso De l'Elévation de la foy et de l'abaissement de la raison en la creance des mystères de la religion". Charent. 1644.

b) Die amyraldische und die lutherische Lehre von der Gnade.

Die Controverspunkte in der Sakramentslehre, Christologie und Prädestination werden in besonderen Capiteln behandelt:

„Diess sind die Lehren, in welchen wir an den lutherischen Bestimmungen etwas aussetzen, so wie sie an den unsrigen. Ich erinnere vor allem an die nothwendige Unterscheidung der äusserlich dargebotenen objektiven Gnade von der innerlich wirkenden subjektiven. Ueber die erstere denkt man bei uns ungleich, die letztere ist nach der Ansicht aller Reformirten partikular [1]. Dennoch ist auf unserer Seite die Versöhnlichkeit so gross, dass neulich ein brandenburgischer Theologe, den Lutheranern zu lieb, so weit gegangen ist, fast bis zu ihrer Lehre sich zu bequemen, in-

1) So urtheilt selbst Amyraut, den Ebrard ohne ihn gelesen zu haben einen offenen Zeugen für's Gegentheil nennt.

dem er jene äussere Allen verkündigte Gnade immer und überall von einer innerlich wirksamen begleitet sein lässt, die der Menschen Seele so erleuchte, dass sie glauben könnten, wenn sie wollten, und in diesem Fall reichere Gnade bekommen. Dadurch sei gar nicht ausgeschlossen, dass daneben den Erwählten noch etwas besonderes werde, wodurch sie nicht nur glauben können, wenn sie wollen, sondern wirklich glauben und nothwendig selig werden [1]). Da nun aber die Erwählten das, was Glauben wirkt, aus Gottes Rathschluss her haben, von dem die Uebrigen ausgeschlossen und bis hieher nothwendig Verworfene sind; da ferner jene blosse gratia sufficiens nur das Glaubenkönnen wirkt, das Glauben selbst aber kein Mensch aus sich selbst hat, sondern nur von Gott: so folgt für die Verworfenen mit dem Unglauben nothwendig die Verdammniss. Unstreitig ist dieses, wenn nicht genau Calvins Lehre, so doch eine, die er sich gefallen lassen könnte; denn nie hat er etwas anders erstrebt als nur, dass im Heilswerk gar kein Lob dem Menschen, sondern alle Ehre Gott zufalle, der Glaube somit ganz und gar Gottes Geschenk sei, das Heil der Gläubigen somit in der Erwählung sein festes und unerschütterliches Fundament habe, so dass sie aus ihrer Hoffnung nie herausfallen können" (S. 302).

„Indess hätte jener Brandenburgische nicht nöthig gehabt, soweit zu gehen. Was Calvins Lehre über den Rathschluss der Verwerfung gewesen, will ich aus meiner Defensio Calvini — hier kurz wiederholen. Der Rathschluss ist ein ewiger und gilt den einzelnen Personen; denn was mit ihrem ewigen Heil werden soll, hat Gott sicherlich von Ewigkeit voraus bedacht und auch beschlossen. Begegnet auch nicht die geringste Kleinigkeit zufällig, wie könnte Gott das Aller-

1) Dieses Uebergehen des amyraldisch idealen Universalismus in einen realen, ist dem reform. System unmöglich, weil es sich dadurch selbst aufgäbe. Das posse wäre auch für Nichterwählte ein reales, und von da aus würde das ganze altreformirte System aus den Angeln gehoben. Darum macht auch jener Unionssüchtige in Preussen die Concession doch nicht wirklich und Amyraut corrigirt ihn noch weiter.

wichtigste zufällig geschehen lassen oder dem freien Willen der Menschen anheim stellen, der ja so unzuverlässig ist und fast nur zum Bösen beharrlich sich neigt? Dass aber Calvin den Erwählten das Heil bestimmt denke, abgesehen von der Bedingung des Glaubens, den Verworfenen das Unheil ohne Rücksicht auf ihre Sünde und Unglauben: das ist eine grundlose Zulage. Calvin hat als Objekt der Erwählung und der Verwerfung die hominum massa corruptionis, somit war, menschlich zu reden, die Sünde Aller vorhergesehen, ehe durch die Erwählung ein Unterschied der Personen begründet wurde [1]). Für den Rathschluss der Verwerfung war also die Sünde als Grund schon da; ja Calvin sagt sogar, Christus sei für Alle sufficienter gestorben, was einige vom unendlichen Werth des Lösegeldes deuten, das für Aller Sünde genüge. Im Gespräch zu Cassel nun forderten die Lutheraner von den Unsrigen mehr nicht als dieses. Calvin würde aber noch weiter gehen können. Denn, wie ich in der Defensio nachgewiesen, hat er jene Suffizienz nicht blos vom Werthe des Lösegeldes verstanden, sondern zugleich von einer gewissen unglaublichen Menschenliebe Gottes gegen unser ganzes Geschlecht, daher denn auch durch die Predigt das Heil Allen angeboten werde, in der Meinung, dass Alle es erlangen werden, wenn sie glauben" (S. 504). Zu Dordrecht hat man diess so ausgedrückt: „so viele durch's Evangelium berufen werden, werden es ernstlich, denn ernstlich zeigt Gott was ihm angenehm sei, dass nämlich die Eingeladenen zu ihm kommen und glaubend das Leben erlangen". Da das auch den Verworfenen gilt, so fasst Gott den Rathschluss der Verwerfung folglich beim Vorhersehen ihres Unglaubens und ihrer Zurückweisung der angebotenen Rettung. Somit ist keine Rede von einem absoluten Dekret [2]), wenn darunter ein Nichtrücksicht-

---

1) Darüber ist viel gestritten worden, ob Calvin, wie A. hier will, infralapsarisch auszulegen sei. Bekanntlich redet er oft sehr supralapsarisch.

2) Ebrard mag solche Aeusserungen aus dem Zusammenhang gerissen für sich abdrucken und mir dann Jesuiterei vorwerfen.

nehmen auf die Sünde und den Unglauben gemeint ist. Ferner ist die Einladung Aller zur Seligkeit ernst gemeint als Deklaration des göttlichen Willens. Sodann wird Allen so viel Gnade gegeben, dass, wenn sie wollten, sie folgen konnten; denn obgleich Calvin diess nur von der objektiven Gnade zugibt, was hindert denn die Menschen, dieses Objekt anzunehmen? Offenbar nur die von Natur ihnen anhaftende Corruption, welche durch Gewohnheit des Sündigens noch grösser wird. Kurz die Sufficienz unserer objektiven Gnade reicht so völlig aus, als nur immer die lutherische, Allen gemeinsame innere Gnade (gratia communis); denn auch sie denken sich unter dieser nicht die wirklich den Glauben erzeugende, welche ja efficax heisst und nur in den Erwählten auftritt; sie denken sich also auch eine Gnade, die nur das Glaubenkönnen wirkt, wenn man will, so dass der Unglaube nur dem eigenen Willen schuld zu geben ist. Und diesen Willen denken sie sich doch auch nicht im arminianischen Gleichgewicht. Also kommt bei ihrer gratia communis interior gerade nur heraus, was bei unserer gratia objectiva. Warum sollten wir einander denn nicht die Hände reichen?" [1]) (S. 307.)

„Doch das absolute Dekret als Fatum hält sie von uns ab. Betrachten wir auch diesen Vorwurf. Es hat sich gezeigt, dass das Heil vom Glauben, das Unheil vom Unglauben ausgehe. Warum überfliegt man immer diese nähern Ursachen und sieht immer nur auf's Dekret? Das zweiseitige Decretum steht freilich höher. Die Erwählung hat damit zu thun, aus der ganzen verderbten Masse Einige auszusondern, um in ihnen den Glauben zu wirken; die Verwerfung aber damit, dass allen Uebrigen objektiv das Heil auch angeboten wird, jedoch ohne dass Gott durch seinen Geist den Glauben in ihnen erzeugt. Absolut ist das Dekret insofern, als Gottes freistes Wohlgefallen entscheidet, welche unter den gleich

1) Dass auch bei den Lutheranern ein am Ende nur ideales posse herauskomme, war immer die Behauptung der Reformirten. Sie selbst aber haben mehr gewollt.

verderbten Menschen er auswähle; denn da gar keine mit Vorzügen schon entgegenkommen, so heisst das auf keinerlei vorgefundener Bedingung ruhende Dekret ein absolutes. Die Verworfenen sind ja an sich betrachtet in Vergleich mit den Andern durchaus nicht unwürdiger, tragen somit den Grund nicht in sich, warum sie neben den Andern hintangesetzt werden; in diesem Sinn ist auch das Dekret der Verwerfung ein absolutes. Diese klare biblische Lehre wird doch kein Lutheraner verwerfen" (S. 309).

„Aber das Fatum? Nun, die göttlichen Dekrete bestehen theils im Willen, etwas im Geschöpf zu bewirken, theils im Willen, sich eines Bewirkens zu enthalten und die Geschöpfe sich selbst zu überlassen. Der erstern Art ist die Erwählung, der Rathschluss den Glauben zu schenken, und zwar so sicher und unvermeidlich, dass daraus ein Fatum zu werden scheint. Aber ist denn diese absolute Sicherheit des Geschehens einerlei mit dem Fatum der Alten? Sie suchten es ja bald in einer unausweichlichen Macht der Sterne, bald in einer natürlichen Verkettung aller Ursachen, die selbst von den Göttern nicht abgeändert werden könne. Wir aber lassen einzig den freisten Willen Gottes wirken, mit Anwendung aller geeigneten Mittel zur Erreichung des Ziels. Ueberdiess haben die Alten in allem, was vom menschlichen Willen ausgeht, entweder gar kein Fatum anerkannt, oder wenn sie es anerkannten, dann dem menschlichen Willen die Freiheit abgesprochen und den Erfolg aus einer höhern Ursache werden lassen, so dass der Wille von innerer Gewalt gezwungen oder von äusserem Zwang getrieben werde. Wir aber lassen die Nothwendigkeit zusammen bestehen mit der vollständigen natürlichen Freiheit des Menschen, da wir ja thun, was wir wollen auf Gründe und Ueberzeugung hin [1]). Im

1) Unzählige Male habe ich diese in ihrer Rechtfertigung mir selbst nicht genügende Synthese der reformirten Dogmatik zugeschrieben, Determinismus und Freiheit; dennoch macht Ebrard immer wieder seinen Lesern weis, dass ich einen die Freiheit läugnenden Determinismus den Alten andichte. Auf was für Leser muss doch E. seine Schriften berechnen?

Fatum ist eine höhere Nothwendigkeit, die auf das niederere wirkt, die Reprobation aber übergeht nur gewisse Menschen, so dass Gott durch seinen Geist nicht in ihnen wirken will, wirkt also gar nicht auf ihre Ungläubigkeit ein und ist überall nicht wirkende Ursache (causa deserens). Der Unglaube entspringt also aus der den Menschen anhaftenden Verderbtheit, die so gross ist, dass sie durch die objektive Vorhaltung des Heils sich gar nicht bewegen lassen, es zu ergreifen. Wenn so die Menschen sich schlecht benehmen, wer wird das ein Fatum nennen?" (S. 313.)

Amyraut übergeht die Frage, ob das Anerborensein der Corruption, die so stark ist, dass kein einziger gläubig wird, wenn er vom Erwählungssegen übergangen ist, nicht selbst auch ein Fatum genannt werden könnte. Den Lutheranern gegenüber hatte er das gar nicht zu erörtern, da sie ja dieselbe anerborne Corruption lehren, ohne dabei dieser Lehre den Vorwurf des Fatum zu machen. Er sucht nun in gleicher irenischer Absicht, die immer sehr wenig geeignet ist, das eigenthümlich Reformirte scharf hervorzukehren, es aber doch nicht verläugnet, das, was in der Lehre de providentia dei in malo den Lutheranern anstössig war, zu mildern.

„In diesem Lehrstück scheinen wir ihnen frevelhaft Gott zum Urheber der Sünde zu machen. Und doch haben wir vor diesem Frevel jeder Zeit Abscheu geäussert und sagen ausdrücklich, Gott sei nicht Urheber der Sünde, ja er könne es gar nicht sein, weil das Licht niemals Urheber der Finsterniss sein kann. — Niemand stösst sich an der Lehre, bei den vernunftlosen Geschöpfen geschehe alles so, dass nicht das mindeste der Vorsehung entzogen sei. Bei den vernünftigen aber wird die gleiche Lehre darum schwierig, weil hier der Unterschied des Guten und Bösen vorhanden ist. Im Physischen kann das Uebel, wie das Gut unbedenklich Werk der Vorsehung heissen; das moralisch Gute und Böse aber bildet einen solchen Gegensatz, dass alles irgend Gute nur von Gott her sein kann; schon die noch unvollkommenen Tugenden der Heiden, dann der knechtische Gehorsam der Juden, endlich gar die Wiedergeburt ist von Gott (S. 317).

„Dagegen ist Gott nicht auch Quelle des Bösen, dieses kann nur aus dem Menschen selbst kommen und er ist schon so nach unten geneigt, dass er nicht erst durch jemand Andern dahin geneigt werden muss. Was nun so aus uns hervorströmt, das wird aber doch regiert von der Vorsehung, dass es nicht zu weit sich geltend mache und gewissen guten Zwecken diene".

„Alles Böse ist habitus oder actio; jener, soweit er angeboren ist, heisst Erbsünde. Ihr Urheber ist nicht Gott, der erste Mensch hat sich selbst verderbt und die Verderbniss in seine Nachkommen hinübergegossen. Bei dieser Fortpflanzung thut Gott gar nichts, ausser dass er als Urheber und Erhalter der Natur den Zeugenden erhält, ihm die Kräfte zum Zeugen gibt, das Gezeugte dann hegt und ihm die vernünftige Seele eingiesst. Ist aber jener Zeugende ein Sünder, so ist Gott hievon nicht der Urheber, nicht Schöpfer und Erhalter, sondern dafür ist er nur wirksam als Gesetzgeber, der die Pflichten vorschreibt" (S. 320).

„In der bösen Handlung dann unterscheide man die positive Kraft selbst von der ihr anhaftenden Corruption; jene ist von Gott, die Privation aber ist vom habitus her, und wie dieser ist, so werden dann die Werke der Kraft beschaffen sein, gut oder böse. Verkehrter habitus ist nicht von Gott, also auch seine Wirkung nicht. — In der Vorsehung unterscheide man efficacitas und permissio. Letztere ist, dass Gott eine Kraft zu handeln nicht hindert, an sich also nichts thut. Zu bösen Handlungen als solchen verhält sich Gott nur permissiv, nur hat er überdiess dabei seine Ehre und der Menschen Heil zu wahren. Gott übt keine innere Wirkung im Menschen aus, seine Entschliessung zum Bösen zu hindern, noch hindert er uns, sie auszuführen. Wirksam ist er dabei nur, sofern er die Organe und Mittel uns darbietet" (S. 326).

„Gottes permissio wirkt nicht auf unser Thun, auch ist er nicht schuldig, uns zu hindern. Aber freilich der Mensch, einmal verderbt ist ganz aufs Böse aus und, wird er hierin nicht gehemmt, so sündigt er immer. — Nur permissiv verhält sich Gott, auch wo die Ausdrücke mehr zu besagen

scheinen. Er „verstockt", heisst, er leidet es, dass einer sich immer mehr verhärte, sieht das voraus und will es nicht hindern. So meint es Calvin und selbst Bellarmin hat eben so starke Ausdrücke" (S. 340).

So weit geht Amyraut in irenischer Absicht, den Lutheranern ihre Bedenken zu mindern. Er verlässt den reformirten Boden nicht, aber er will ihn hier nicht scharf zeigen, wie anderswo, so oft er den Partikularismus vertheidigt oder die Arminianer bekämpft. In der That, auch Calvin ist weit entfernt, Böses, z. B. Adams Sündenfall, von Gott **gewirkt** zu denken; nur denkt er sich: sobald Gott dem Adam zum posse des Guten das velle nicht verleiht, werde er freilich sündigen; wie es Amyraut vom Sündenfall an als gemeinmenschlich darstellt, dass Alle sicher das Heil abweisen, wenn Gott sie nicht durch die innere Gnadenhülfe daran hindert, was er nur den Erwählten erweise.

6. Die Beschwerde der Gegner und die symbolische Abweisung des Amyraldismus durch die Formula Consensus.

Obgleich Amyraut in Frankreich selbst bei Amt und Ansehen blieb, ja bei seiner musterhaft nobeln Polemik seine frühern Gegner dort mit sich aussöhnte: suchte doch die Opposition im reformirten Ausland seine Lehre zu verdrängen, was nach des Urhebers Tode ihr gelungen ist, am Ende aber nur den von Amyraut nie beabsichtigten Ruin des orthodoxen Systems, das er nur besser stützen wollte, herbeiführen half. Zur Beleuchtung dieser Opposition wird es dienen, wenn wir des literarischen Hauptgegners Einwürfe übersichtlich vorausschicken.

a) Die Spanheim'sche Opposition.

Fried. Spanheim hat seine Bedenken gegen den Amyraldismus am kürzesten zusammengefasst in einer akademischen These und in der Schrift: Epistola ad Cottierium de — gratia universali 1648.

„Auf Seite eines Molinäus und Rivetus und der berühm-

testen Akademien zu stehen, rechne ich mir zur Ehre an, und immer habe ich noch kein irgend stichhaltiges Argument gehört, mich für die universelle Gnade zu entscheiden, die vielmehr mit Gottes Unveränderlichkeit und andern Eigenschaften unvereinbar ist. Das gilt von der objektiven, wie von der subjektiven Gnade. Auch enthält die heil. Schrift durchaus kein Zeugniss für diese Universalität. Die neu eingeschwärzte universelle objektive Gnade ist von unserer Kirche immer abgewiesen worden; auch die Unterscheidung physischer und moralischer Ohnmacht des natürlichen Menschen ist eine leere Spitzfindigkeit, da es den Verworfenen wenig trösten kann, zu hören, sein Unvermögen sei nur ein moralisches, das aber in der Wirklichkeit völlig so unbesiegbar sei, wie ein physisches (S. 24). Vor dem sonst trefflichen Joh. Camero ist in unserer reformirten Confession die Lehre der universellen Gnade eine unerhörte gewesen, was immer man nun aus Calvin, Bullinger u. A. herauspressen wolle. Die heil. Schrift kennt nur die partikulare Heilsgnade und verneint jede universale. Auch die Vernunftgründe entscheiden in diesem Sinn". — „Da Gott den Menschen als veränderlichen schaffen, die Versuchung zulassen, die Gnade der Befestigung ihm nicht geben, Christus zum Mittler bestimmen und die Erwählten durch ihn selig machen wollte: so ist klar, dass es gar nicht bei Gott beschlossen war, dass Adam in der ursprünglichen Integrität verharre; denn sonst wäre er verharrt. Befohlen zwar und vorgeschrieben hat es Gott, und hat die Kräfte verliehen zum Beharren können, aber gewollt, beabsichtigt, dass es geschehe, hat er es nicht, denn es gibt keine unerfüllt bleibenden göttlichen Absichten [1]). Noch weniger gibt es göttliche Dekrete auf Bedingungen hin, nach denen Gott sich richten würde. Hätte er gewollt und beabsichtigt, dass Adam beharre, so müsste er beschlossen haben, ihm die Kraft dazu

1) Einfach die Darstellung dieser orthodoxen Lehre hat Ebrard so wenig verstehen wollen, dass ich durchaus ein Fälscher sein und solche Lehren ersonnen haben, ja wo ich sie vortrage, einen »Mitleid erregenden« Eindruck machen soll.

und die Beharrlichkeit von sich aus zu verleihen. Vorhersehen konnte Gott nur das, was er selbst beschlossen hat, dass es geschehe. Wer von dieser Lehre abweicht, entzieht Gott seine Ehre" (S. 130).

Ganz genau erörtert Spanheim diese Streitfrage schon in seiner These (Disputt. I. S. 230 f.).

„Es fragt sich nicht etwa, ob überhaupt eine gewisse allgemeine Gnade Gottes als Schöpfers für alle Menschen vorhanden sei; denn das gibt Jedermann zu. Auf der andern Seite ist man auch darüber einig, dass die Gnade der Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung nur einem engern Kreis von Menschen gilt. Auch fragt sich nicht, ob alle Menschen, mögen sie glauben oder nicht glauben, zum Heil erwählt seien, wie einst Sam. Huber wollte, sondern einfach nur, ob die gratia salutaris allgemein sei, ob wir Gott einen Rathschluss zuschreiben dürfen, sich des ganzen in Sünde gefallenen Menschengeschlechtes zu erbarmen, allen Menschen Christus als Mittler zu bestimmen, und alle durch ihn zum Heil zu berufen. Das ist's, was nun gewisse, sonst rechtgläubige, Theologen behaupten, wir aber bestreiten und zwar aus folgenden Gründen a) der Autorität: die Schrift lehrt einen partikularen Gnadenrathschluss und dass Gott sich der Uebrigen nicht erbarme, sie hasse und zur Verdammniss bestimme. Die erste Gnadenverheissung Genes. 3, 15. ist partikular, nur des Weibes Samen mit Ausschliessung des Schlangensamens gegeben [1]). Eben so ist die Verwirklichung dieser Verheissung partikular für Adams, Noahs, Abrahams Kinder, für die Oekonomie des A. T. und des N. T. — b) Gründe des Raisonnements: der Wille, sich Aller zu erbarmen, reimt sich nicht mit Gottes Weisheit und Güte; denn das wollen, und doch nicht Allen die Heilsmittel zureichend geben, ist weder weise noch gut. Das hiesse ja, Gott wolle etwas, wovon er weiss, dass es nicht geschehen wird noch kann. Die versuchte Unterscheidung physischer und moralischer Ohnmacht des Menschen kann uns hier nichts helfen, Ohnmacht ist Ohnmacht.

1) Was Amyraut oben widerlegt hat.

— Ferner Gott müsse dieses Heil Aller wollen, entweder bedingt oder unbedingt. Wenn bedingt, so weiss er ja, dass wo er nicht selbst die Bedingung wirkt, der unvermögende Mensch sich so wenig bekehren kann, als der Neger seine Haut weiss machen. Wenn unbedingt Gott Aller Heil will, so müssten Alle wirklich bekehrt und selig werden. Die versuchte Unterscheidung der *gratia sufficiens* und der *efficiens* kann hier nichts helfen, da ja mittelst nur jener auch nicht ein Einziger sich wirklich bekehre. — Ferner, wenn Gott auch aller Heiden sich erbarmt ausserhalb des Gnadenbundes, so gäbe es noch einen andern Heilsweg ausser Christus. — Endlich könnte die partikulare Erwählung gar nicht mehr daneben bestehen. — Ganz gleich verhält es sich mit dem Willen, durch Christi Verdienst Allen zu helfen. Schrift und Nachdenken streiten gegen diese Lehre. Gäbe es einen solchen Willen, so müsste Gott nicht nur für universelle Heilserwerbung durch Christus, sondern auch für universelle Applikation des erworbenen Heils in allen Menschen gesorgt haben. — Ebenso endlich verhält es sich mit dem Willen, Alle zu berufen, zur blos äussern Gnade müsste die innerlich wirksam ergreifende Allen zugetheilt sein".

Offenbar hat Spanheim sehr richtig gesehen, dass auf dem Boden des calvinischen Partikularismus keinerlei realer Universalismus sich halten kann, und immer als Inkonsequenz abgestossen wird; Unrecht aber hat Spanheim, wenn er im Amyraldismus eine bedenkliche Heterodoxie erblickt. Die Hinzufügung eines blos idealen Universalismus ist keine Heterodoxie, sondern nur eine genau betrachtet zu Nichts führende Verschleierung der Härten des festgehaltenen Partikularismus. Daneben freilich auch ein Zeichen, dass man von diesen Härten sich genirt fühlte. Es ist darum der Amyraldismus wirklich nicht etwa ein die spätere Auflösung der calvinischen Orthodoxie vorbereitendes Moment geworden. Vielmehr stürzte dieses System gerade wegen seiner Härte dann in sich zusammen, da weder Amyrauts, noch sonst irgend welche Milderungen ihm helfen oder es selbst entwickeln konnten.

b) Die symbolische Zurückweisung.

Wie in Holland, so hielt man in der Schweiz diese Neuerung für höchst bedenklich. Zwinger und Gernler in Basel, Irminger, Stucki und Heidegger in Zürich, Lüthard in Bern, Franz Turrettin in Genf betrieben die Beseitigung dieser Lehre. Als in Genf selbst Phil. Mestregat und Theodor Tronchin an der neuen Lehre Gefallen fanden, nahm Franc. Turrettin seine Zuflucht zum Rathe von Genf und den andern Orten der Eidgenossenschaft und drang in sie, doch schützende Glaubensformeln aufzustellen. In Genf wurden solche eingeführt, aber Mestregat und Tronchin, obwohl sie auch unterschreiben mussten, nicht gebessert; wohl aber wurde ein aus Lyon geflüchteter Geistlicher Mussard abgewiesen, weil er die Formeln nicht unterschreiben wollte 1671. Die Baseler liessen nur auf antiamyraldistisches Bekenntniss hin zur theologischen Doktorwürde zu. Endlich 1674 betrieb Zürich mit allem Eifer die neu aufzustellende Schutzformel bei den andern Orten.

Die Geschichte dieser *Formula Consensus* gehört nicht hieher. Von J. H. Heidegger entworfen, in Zürich 1675 ratificirt, in den meisten protestantischen Kantonen streng eingeführt, konnte sie nur den Ruin des orthodoxen Systems beschleunigen. Der Sinn, von welchem man sich leiten liess, ist charakteristisch ausgesprochen in einem Briefe Lüthard's von 1653: „Es fehlt bei uns leider die bei Lutheranern und Papisten geübte Fürsichtigkeit. Diese halten so steif auf ihrer Religion, dass Keiner sich wagen darf, etwas dawider vorzunehmen, und so Einer sich gelüsten lässt, etwas Neues vorzunehmen, haben sie ihn alsbald im Kraut zertreten. Bei uns aber sucht jeder Neues und bald giebt es keinen Theologen mehr, der nicht seine absonderliche Meinungen hätte" [1]).

Die Formel zeigt uns noch einmal die scharfe alt reformirte Orthodoxie: „Christus ist nicht etwa verdienstliche Ursache oder Fundament, das der Erwählung vorausgienge, son-

1) Hist. form. Cons. und Schuler Thaten u. s. w. Sitten der alten Eidgenossen III. S. 175.

dern selbst ein Erwählter und für seine Leistung vorausbestimmt. — Wir missbilligen die Lehre, dass Gott kraft einer allgemeinen Menschenliebe vor der Erwählung einen allgemeinen, bedingten Rathschluss gefasst, mit unwirksamem Verlangen das Heil Aller, unter der Bedingung, dass sie glauben, beabsichtigt habe; dass er Christus Allen als Mittler bestimmt, dass er nachher dann Einige, und zwar nicht als in Adam gefallene, sondern als in Christo erlöste betrachtet, auserwählt habe. Wir missbilligen die Lehre, dass Christus nach seiner und des Vaters Absicht und Beschluss gestorben sei für Alle unter der unmöglichen Bedingung, dass sie glauben; dass er Allen das Heil erworben, welches aber nicht Allen angeeignet werde. Ebenso dass die Berufung zum Heil auch von den Werken der Natur und Vorsehung ausgehe, und objektiv Alle irgendwie zum Heil genugsam berufen seien. Ebenso dass die Ohnmacht zum Glauben eine nur moralische sei, und jeder glauben könne, wenn er nur wolle. Weiter, dass es drei ganz verschiedene Bündnisse gebe, das *foedus naturale*, *legale* und *evangelicum*; dass unter dem A. T. die Erkenntniss Christi, der Glaube an ihn und seine Genugthuung und an die Trinität nicht völlig nothwendig gewesen".

Amyrauts idealer Universalismus wird hier als realer genommen und missbilligt, sei es, weil man das wirklich verwechselte und missverstand [1]), sei es, weil im Aufstellen des idealen die Gefahr, dass der reale nachkomme, enthalten schien. Aus den Missbilligungen, die in dieser *Formula* zu finden sind, lässt sich der Amyraldismus natürlich irgend genuin gar nicht erkennen.

7. Ergebniss von Jurieu beleuchtet.

Dass der Amyraldismus keineswegs Universalismus sei mit dem Schein von Partikularismus, sondern umgekehrt, ist kein

1) Etwa wie Du Moulin noch 6. April 1649 an Jak. Ulrich nach Zürich schrieb: *Ses dogmes sont, que dieu desire, que ceux la soyent sauvez, lesquels il ne veut pas sauver, cet. Acta ecclesiast. Tigur.* T. IX. fol. 168.

neues Resultat. Walch, Pfaff, Schröckh, neuerdings auch Saigey sind auf dieses Resultat gekommen, welches auch Ebrard wird annehmen müssen, sobald er irgend eine von Amyrauts Schriften lesen würde. Bestimmter aber hat sich ergeben: es ist die Hinzunahme eines nur idealen Universalismus zum realen Partikularismus, der nicht im mindesten wirklich gemildert werden will.

Damit ist denn verbessert, was ich selbst in meiner Dogmatik I. S. 58 seiner Zeit, ehe ich den reformirten Nebenformen eine nähere Aufmerksamkeit schenken konnte, noch sehr ungenügend über den Amyraldismus gesagt habe. Ich habe nachher ausgesprochen, dass mir nicht klar sei, ob wirklich eine irgend erhebliche Abweichung vom Calvinischen System im Amyraldischen vorliege, und mit Recht hat der neueste holländische Dogmatiker dieses verneint; in der trefflichen Schrift: De Leer der Hervormde Kerk in hare Grondbeginseln uit de Bronnen voorgesteld en beoordeeld door J. H. Scholten, Hoogleeraar te Leyden. Leyden 1848 und 1850 II. S. 281 f.

Trotz aller Zänkereien und Verhöhnungen, mit denen Ebrard meine Darstellung der alten reformirten Dogmatik wegen der offen zum Grunde gelegten Prädestinationslehre verfolgt, muss ich, gerade seinen Wünschen entgegen, die allgemeine Herrschaft dieser Lehre noch weiter ausdehnen, als ich es früher gethan habe, und den Amyraldismus, den ich, zwar schwankend und unsicher, ausnehmen zu müssen glaubte, nun auch noch ganz bestimmt auf diese Seite stellen, wie ich es schon ahnte, als ich in meiner Erwiederung auf Ebrards ersten Angriff anmerkte: „es ist mir nicht klar, ob wirklich dieser sogenannte *Universalismus hypotheticus* eine irgend erhebliche Abweichung war". Ebrard, der diess gelesen, vermehrt das alte Missverständniss; Scholten aber hat nachgesehen und richtig geurtheilt, dass ich die reformirte Dogmatik diessfalls noch prädestinatianischer hätte darstellen sollen, als geschehen ist. Möchten viele so edle Berichtiger auftreten, wie der sel. Schneckenburger und Scholten.

Vortrefflich hat Jurieu in seinem Jugement sur les me-

thodes rigides et relachées, d'expliquer la providence, et la grace. Rotterd. 1686 die ganze Streitfrage in ihrem Verhältniss zum reformirten Lehrsystem beleuchtet, so dass ich diesen kundigen Orthodoxen kann sprechen lassen, um abschliessend die Bedeutung all jener Streitfragen aufzuzeigen.

„Die Idee Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens ist vor Allem festzuhalten. Da diesem Wesen die höchste Intelligenz und Freiheit zuzuschreiben ist, so kann der Spinozismus nicht bestehen. — Ein Wesen, welches nur durch Aussichherausgehen, Emanation, Impression wirkt, ist weniger vollkommen als ein nur durch seinen Willen wirkendes, somit wirkt Gott nur durch seinen Willen und schafft die Kreaturen aus Nichts, weil nichts zu bedürfen, um wirken zu können, das vollkommenste ist. Ebenso muss Gott Alles wissen und vorhersehen. Der socinianische Gott ist unvollkommen, weil er im Himmel eingegrenzt, nicht auch auf Erden gegenwärtig nur durch Aussenden einer Kraft wirkt und eine ewige Materie vorfinden muss, die er nur gestalten kann; weil er die Zukunft nicht kennt, da sie von Ursachen abhängt, die sich selbst überlassen sind. — Das vollkommene Wesen muss eine Macht üben, der nichts widersteht, unvollkommene Wollungen, ein: „ich möchte“ sind nicht in ihm. Es ist unendlich weise, daher hat es zu seiner Welt den Plan bei sich, in welchem alles dann Geschehende enthalten und vertheilt ist, auch Gutes und Böses, so dass nirgends andere Ursachen für sich selbst wirken. Er umfasst in seinem Erkennen alle künftigen Handlungen, auch die freien und zufälligen und will sie, so dass sie nur durch seinen Willen geschehen. Er ist absolut unabhängig von den Geschöpfen. Dem absolut vollkommenen Wesen gegenüber können diese nur in völligster Abhängigkeit sich verhalten. Gott bedarf ihrer nicht, sie können nicht ohne ihn thätig sein, um zu bestehen und zu handeln bedürfen sie seiner. Freilich setze ich so die Geschöpfe in höchst unvollkommenen Zustand, aber der Idee des höchst vollkommenen Wesens müssen wir alle Geschöpfe opfern, das folgt aus ihrem Geschaffensein aus Nichts; denn nur wer sie aus dem Nichts erschaffen, kann sie ausserhalb des Nichts be-

stehen machen.' Ebenso ist's mit dem Handeln; nur wer durch sich selbst besteht, kann durch sich selbst handeln, das aber ist nur Gott allein; nur er handelt durch sich allein, alle Kreaturen hievon ausschliessend, die gänzlich abhängig sind im Handeln, wie im Existiren; sind sie im Sein gänzlich abhängig, so nothwendig auch in allem Handeln und Sichbewegen".

„Nach dieser Idee muss die Lehre von der Vorsehung sich gestalten. Ein unendlich vollkommener Gott ist das einzige Gut, der einzige Zweck und hat nur für sich zu handeln. Eine Welt schaffen wollend zu seinem Ruhm, sieht er das Musterbild in sich und bildet einen Plan für alle künftigen Begegnisse, ordnet sie nicht zufällig, sondern mit fester Willensentschliessung auf einen letzten Zweck hin, dem die nähern Zwecke dienen, bestimmt auch alle Zwischenursachen zu thun, was dienlich ist; wirkt Alles mit wirksamer Willenskraft, so dass die Geschöpfe nichts sind als seine Schattenbilder und Werkzeuge in seiner Hand, welche zu wirken aufhören, sobald er sie verlässt. Er ist die Seele der Welt, die Quelle aller Bewegungen. Diess ist der Begriff der Vorsehung, wie ich ihn bilden muss für das allvollkommenste Wesen; wie auch die heil. Schrift es bestätigt".

„Das Lehrsystem von dieser Vorsehung führt aber auf Schwierigkeiten. Ich sehe ja, dass Gott den Menschen zwar gut erschaffen aber sofort verlassen hat und ihn fallen liess in die Sünde mit ihren schrecklichen Folgen; seither sehe ich alle Menschen ordnungswidrig leben und so böse, dass Gott sie verderben musste in der Fluth. Da Gott über Alles verfügt, warum duldet er so grosse Uebel? Wie kann er Böses eintreten lassen wollen, das er verbietet und bestraft? Und doch hat er es nicht nur ewig vorhergesehen, sondern es aufgenommen in seine Dekrete und Vorsehung. Nichts konnte begegnen, als nur was er zuzulassen beschloss, und was er zuzulassen beschloss, konnte gar nicht anders als eintreten, ist somit nothwendig [1]). Was wird denn die menschliche Frei-

1) So wenig kann die *permissio* und *futuritio*, wie Ebrard meint, ohne deterministische Folge sein. Was Gott zulassend in den Weltplan setzt, das wird unausweichlich geschehen.

heit und wie kann er die Menschen strafen für die Sünden, welche nothwendig begangen werden sollten? Da er Weltseele ist, es keine Bewegung oder Gedanken gibt, die nicht er gewollt: so ist er der erste Beweger und der Mensch nur sein Werkzeug. Ist dieser denn frei und strafwürdig? Ich sehe 4000 Jahre alle Welt zur Hölle fahren und Rettung nur in einem kleinen Volke, dessen meiste Glieder auch untergehen. Diess gehört zur Ordnung seiner Vorsehung, aber konnte Gott sein Erbarmen denn nicht an der Mehrzahl und seine Gerechtigkeit nur an Wenigen offenbaren"?

„Die Offenbarung erhöht noch diese Schwierigkeiten, da sie Gottes Hass gegen das Böse bezeugt. Diese Schwierigkeiten zu heben, hat christliches Nachdenken versucht und eben die laxern Methoden in der Lehre von der Vorsehung und Gnade erzeugt, indem man die augustinische Methode als eine verruchte darstellt, die Gott zum Urheber der Sünde mache, dem Menschen alle Freiheit abspreche, Gott grausam und ungerecht mache. Die Absicht dieser laxern Lehrweise ist gut, und wenn Jemand eine Methode findet, welche diese Schwierigkeiten beseitigt, so will ich dankbar sie annehmen, da sie mich drücken wie irgend einen. Aber ehe ich von Augustin lasse, verlange ich zweierlei, theils dass man der Idee des allvollkommensten Wesens nichts abbreche, theils dass man alle Schwierigkeiten wirklich beseitige. Nie nehme ich an, dass Gott irgend etwas nicht wisse, dass irgend was in der Welt begegne, welches nicht in der Ordnung seiner Vorsehung enthalten wäre, dass er sich nach dem Belieben der Geschöpfe richte, diese von ihm unabhängig seien, oder seinem Willen und Absichten widerstehen könnten".

„Die socinianische Methode verneint alle ewigen Dekrete und alles Vorherwissen Gottes, lässt Gott nichts ewig anordnen, bezüglich auf die Sünden und das Verderben der Menschen; die Menschen sind in völliger Unabhängigkeit, können sich selbst bewegen, laufen, handeln, sich selig oder unselig machen, ohne dass Gott in diese Dinge sich einmischt. Man opfert die Idee des absolut vollkommenen Wesens. So weit sind die alten Pelagianer doch nicht gegangen".

„Die Scotisten suchten zu theilen, Gott übe eine allgemeine Mitwirkung und fasse allgemeine Dekrete mit Bedingungen, wodurch nichts determinirt werde, vielmehr der Kreatur überlassen bleibe, sich so oder anders zu bestimmen. Das heisst aber: nicht Gottes Mitwirkung zieht die Kreatur wohin jene will, sondern die Kreatur zieht Gottes Mitwirkung wohin sie selbst will; der Mensch ist frei, Gott heilig und am Bösen unbetheiligt, aber das allvollkommene Wesen ist beseitigt, Gott ist vom Geschöpf abhängig. Kann etwas begegnen, was Gott nicht beschlossen, so weiss er nicht vorher, was begegnen wird“.

„Die neuern Scholastiker lehren eine *scientia media*, mit welcher Gott wisse, was unter von ihm nicht beschlossenen Umständen begegnen werde. Er sieht voraus, wie Adam fallen wird, wenn die Umstände diese werden, setzt ihn dann in diese Umstände; so meint man Gottes Heiligkeit und des Menschen Freiheit zu wahren. Aber wäre dieses auch der Fall, die Idee des vollkommenen Wesens bliebe verletzt“ 1).

„Andere nehmen in Gott allgemeine Entschliessungen an für Rettung Aller, ernste Absichten, er sei nicht Ursache ihres Verderbens. Wenn aber die Menschen die Bedingungen leisten können, so ist's nicht mehr in Gottes Macht, zu retten wen er will; und wenn er ernste Absichten hat, die doch unerfüllt bleiben, so ist seine Vollkommenheit dahin. Solches alles würde Gott entweder nothwendig oder freiwillig angeordnet haben; im erstern Fall ist seine Freiheit dahin, im letztern würde er ja alles ganz anders ordnen, damit seine Absicht, Alle selig zu machen, besser erreicht werde“.

„Die arminianische Methode will Gott das Vorherwissen lassen, obwohl es nicht nothwendig zur Idee des vollkommensten Wesens gehöre; nimmt ihm aber alle seine Dekrete. Denn was sie Dekrete nennen, sind nur legislatorische Akte, nicht aber Vorherbestimmung der Ereignisse. Z. B. der Beschluss: dass wer glaubt, gerettet werde, ist nur ein

---

1) Was würde Jurieu sagen, wenn er sähe, wie Ebrard eine *scientia media* als reformirte Orthodoxie darstellen will!

Gesetz. Die Erwählung ist nur die Ankündigung, Alle zu retten, wenn sie glauben, nicht aber eine Feststellung des Looses bestimmter Personen, als nur auf Vorhersehen hin über ihr Benehmen, das er nicht festgestellt hätte; denn das soll er ja gänzlich der Freiheit des Menschen überlassen haben. Er giebt Allen eine nur sehr allgemeine Gnade, die als solche die Einzelnen nicht determinirt. Auch bei dieser Methode will man Gottes Heiligkeit und unsere Freiheit retten, da auch das Vorhersehen Gottes, als auf keine ewigen Dekrete gegründet, dem menschlichen Willen keinerlei Nothwendigkeit auferlegt. Aber theils sind bei dieser Methode die Schwierigkeiten doch nicht beseitigt, theils fällt das vollkommene Wesen dahin. Gott gebe Allen hinreichende Gnade. Also den Türken und Chinesen auch? Wo bleibt die absolute Abhängigkeit der Kreaturen"?

„Einige Neuere läugnen jeden göttlichen Concursus und lassen Gott nur bei der Schöpfung den Kreaturen einen allgemeinen Eindruck mitgeben, mittelst dessen allein er weiterhin auf sie wirke; dabei wird jede Einwirkung der Gnade des heil. Geistes geläugnet. Gott ist nun freilich bei der Sünde ganz unbetheiligt, thut aber überall nichts und der Mensch Alles. Dass damit das vollkommenste Wesen aufgehoben ist, versteht sich von selbst; Gott ist nicht mehr die Seele der Welt, ist von den Geschöpfen abhängig, die Menschen sind kleine Götter, Meister ihres Schicksals".

„Die Methode der Universalisten oder Schüler Camerons, im Wesentlichen nichts weniger als arminianisch, vielmehr ganz augustinisch, da eine absolute Gnadenwahl anerkannt wird [1]), so wie eine innerlich wirksame Gnade partikular nur für die Erwählten, ja weniger vom Dordrechter Infralapsarismus abweichend als die Supralapsarier, — hat doch ihre Unbequemlichkeiten und bricht dem absoluten Wesen etwas ab. Ihre Beweise beweisen zu viel und können auch den Arminianern dienen, und ihre Mitte zwischen Semipelagianismus und Augustinismus ist unhaltbar. Auch schreibt sie

1) So also urtheilt Jurieu über den Amyraldismus.

Gott ein Verhalten zu, das wir selbst einem weisen Menschen nicht ohne Bedenken zutrauen würden. Gott habe den Erlöser allen Menschen gleichmässig bestimmt, sofern sie an ihn glauben. Dabei habe er aber nicht die Absicht, Alle zu retten, denn er will nur Einige erwählen ohne Rücksicht auf Glauben und Werke; ja er will Christum nur den Wenigsten wirklich vorhalten. Wie können die Andern denn annehmen, was sie nicht kennen, oder was hilft das Kennen, wenn man sie in der Ohnmacht lässt, die Hülfe zu wünschen, da sie ihre Sklaverei lieben? Von dieser mussten sie frei werden. Wie kann so der Erlöser Allen gleich bestimmt sein"?

„Alle diese Methoden stimmen nicht zum höchst vollkommenen Wesen. Aber, sagt man, Heiligkeit und Gerechtigkeit sind ja ebenso wichtig als die souveraine Macht, Unabhängigkeit und Weisheit Gottes. Die gewöhnliche Methode opfere Gottes Heiligkeit zu Gunsten seiner Macht, stelle ihn dar als ungerechten Tyrannen, der ohne Grund gewisse Personen bevorzugt, die übrigen zur Verdammniss bestimmt, alle Unordnungen in der Welt verursacht und die Sünde nicht meidet. Ich läugne diese Folgerungen, und halte sie möglichst ferne von unserem System; ich fühle aber freilich, dass ich diess weniger erreiche als ich möchte [1]), ich finde in Gottes Benehmen Dinge, die mir unbegreiflich sind und habe grosse Mühe, den Hass Gottes gegen die Sünde mit dem Verfahren seiner Vorsehung zu reimen. Das ist mir so unbequem, dass ich mich ohne weiteres für jede Methode entscheide, die mir hier heraushilft, und dass ich meine Idee vom unendlich vollkommenen Wesen sogar opfern würde. Wenn ich aber in allen laxern Methoden diese Schwierigkeiten doch ganz ebenso wieder finde, so bleibe ich billig bei meinem Standpunkt".

„Das nun ist das zweite, was ich fordere: man zeige mir, dass diese Schwierigkeiten bei den laxern Methoden wegfallen, d. h. dass Gottes Sündenhass nur mit seiner Vorsehung

1) Ganz so stellte ich die Sache dar, eine genügende theoretische Erklärung der Synthese von Determinismus und Freiheit habe man nicht erreicht.

sich gut vereinigen lasse. Ich habe nun zu zeigen, dass keine der laxen Methoden dieses leistet".

1) „Die Methode der Universalisten beseitigt keine der Schwierigkeiten, von welchen die Prädestinationslehre gedrückt wird. Wohl schadet sie wenig, aber sie nützt auch nichts. Also Gott hat den Erlöser gleichmässig allen Menschen bestimmt, sofern sie glauben. Wozu dient diese Lehre? Sie will zeigen, dass er nicht Ursache der Sünde und des Verderbens der Menschen sei. Er hat für Alle die Hülfe bestimmt und es hängt nur von ihnen ab, sie zu brauchen; sie sind nur selbst schuld, wenn sie verloren gehen. Aber kann man im Ernst so sprechen? Er bietet ja dem Erlöser kaum den zehnten Theil der Menschen an. Kann er Chinesen u. s. w. sagen: ich verdamme euch, da ich euch den Erlöser bestimmt habe, den ihr verschmäht? Und bei den Völkern, welchen Christus gepredigt wird, kann Gott zu den ihn Verschmähenden so sprechen? Sie würden ja antworten: „du weisst, es war mir unmöglich, ihn anzunehmen wegen der mir angebornen Schlechtigkeit. Ich bedurfte einer wirksamen Gnade, die mich in Stand setzen würde, zu glauben. Diese hast du jenen Erwählten gegeben, und so haben sie nicht durch ihre, sondern durch dieser Gnade Kraft geglaubt. Nun hast du diese Gnade versagt ohne irgend einen Grund, der in unserer Verschiedenheit läge, denn jene waren so verbrecherisch wie ich. Alles hieng ja nur von deiner Wahl ab, von absolutem Rathschluss, der von uns unabhängig ist". — Die Arminianer zwar können hier sich vertheidigen, denn sie machen jede Gnade universell, die objektive wie die subjektive; sie lehren, dass Gott nicht nur Allen den Erlöser bestimme, sondern auch Allen Kraft und Mittel gebe, ihn anzunehmen. Wer aber hier halbirt, die objektive Gnade zwar universell macht, die subjektive aber partikular: der kann die Anklage der Profanen durchaus nicht zum Schweigen bringen. Er lehrt ja übrigens doch auch eine absolute Erwählung und Verwerfung, eine wirksame Zulassung des göttlichen Willens für den Sündenfall; er lässt also die üblen Folgerungen alle möglich, die man aus unserer Lehre zieht, als ob

Gott zum Urheber der Sünde gemacht würde. Diejenigen Lutheraner also, welche einen wichtigen Unterschied finden zwischen diesen Universalisten und dem augustinischen System, haben nicht genau zugesehen [1]).

Leider machen die Lutheraner aus nichts so heftige Angriffsquellen als aus unserer Gnadenpartikularität. Mögen sie überlegen, wie wenig ihnen dieses zusteht.

Zunächst sollten sie Augustins Autorität berücksichtigen; sodann die Schrift und Erfahrung, welche so vieles für den Partikularismus sagen. Ausdrücklich sagt die Schrift: Gott will, dass Alle gerettet werden; aber ebenso ausdrücklich: „er erbarmt sich wessen er will, verstockt wen er will". Bei diesem Für und Wider der Schrift muss das eine uneigentlich gemeint sein, denn entweder: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, oder er will nicht, dass alle gerettet werden. Nun zeigt mir die Erfahrung, dass nicht alle gerettet werden, und so muss ja der universale Wille uneigentlich sein. Drittens bedenke man, dass zwischen den beiden Methoden der französisch reformirten Kirche kein erheblicher Unterschied ist, so sehr sie einst sich im Streit erhitzt haben, mit mehr Leidenschaft als Eifer. Partikularisten und Universalisten stimmen überein in allem, was an der Prädestinationslehre wesentlich ist, namentlich in dem absoluten Dekret der Erwählung und Verwerfung. Camerons Schüler lehren ja: dass Gott, indem er Allen den Erlöser anbiete, sie alle ausser Stande sieht ihn anzunehmen, in Folge ihrer äussersten Corruption, und dass er dann ein absolutes Dekret feststelle, seine Gnade den Einen zu geben, den Andern zu versagen, rein nur aus dem Wohlgefallen seines Willens. Warum also beide Methoden so ungleich beurtheilen von Seite der Lutheraner, da das diesen Anstössige, der Partikularismus des absoluten Dekrets, bei beiden gleich ist? Man bedenke doch, dass es nicht der Partikularismus ist, welchen die Jansenisten uns zum Vorwurf machen, wie Arnaud in den des Feuers würdigen Schriften: *Le Renversement de la morale*

1) Ebrard also auch nicht.

et l'impieté de la morale des Calvinistes; denn er selbst vertheidigt das absolute Dekret gegen die Jesuiten so stark als wir gegen die Arminianer. Was er uns vorwirft sind vielmehr folgende Sätze: 1) dass wir gerechtfertigt seien durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, 2) durch den Glauben allein, 3) dass der Wiedergeborne das Gesetz Gottes nicht völlig halten könne, 4) der Mensch vor Gott nichts verdienen könne, 5) dass alle Sünden an sich tödtlich und nur lässlich werden durch die Gnade, 6) dass wahre Glaubige nicht wieder vom Glauben abstehen können, 7) dass sie ihres Heils ganz gewiss sein können. — Mit all dem hat der Partikularismus zunächst nichts zu thun und von diesen sieben Artikeln gelten ja sechs den Lutheranern wie uns, einzig der sechste nicht.

Endlich bitten wir sie, niemandem Folgerungen, die er sich verbeten hat, aufzuladen; gleich schlimmes folgern ja die Papisten aus der Rechtfertigung durch Zurechnung, wie aus unserm absoluten Rathschluss.

Wird nun etwa die lutherische Lehrweise jene Schwierigkeiten heben? Von dieser Seite wirft man uns vor, unsere Lehre zerstöre den Hass Gottes gegen die Sünde und lasse ihn sich an dieser betheiligen. Die lutherische Methode hilft aber keineswegs aus dieser Schwierigkeit. Freilich sagt sie, Gott wolle das Heil Aller, somit ihre Bekehrung, er habe keine absolute Gnadenwahl beschlossen, vielmehr Allen zureichende Mittel zum Heil gegeben, nur lassen die Einen vom heil. Geist sich überwinden, die Andern widerstehen ihm; Gott verwerfe Keinen, ohne vorhergesehen zu haben, dass er die ihm angebotene Heilmittel übel gebrauchen werde und bis an's Ende unbussfertig bleibe. Sie sagen: 1) Gott habe ewig beschlossen, den Sündenfall zuzulassen, d. h. nicht zu hindern, weil er Gutes daraus zu ziehen wusste. Also hat er die Sünden ewig vorhergesehen, daher erfolgen diese nun nothwendig, aber, sagen sie, nicht absolut, sondern mit Beziehung auf's Vorherwissen nothwendig. Also ist diese Zulassung eine wirksame, sich erfüllende, unausbleibliche, Gott regiere nur, dass sie in Grenzen bleibe, sagt Chemnitz und

Gerhard. Gott erhalte dabei dem Menschen die Kräfte; also ein Konkurs zu bösen Handlungen, durch welche er unendlich beleidigt wird. Sie sagen zwar, man müsste sorgfältig unterscheiden zwischen der Handlung selbst und ihrer Sündhaftigkeit, denn die Handlung als solche sei keine Sünde, sondern nur der Mangel und Fehler, welcher an ihr hafte, sei die Sünde. Sie eignen sich wie wir Augustins Wort an: „die Sünde ist ein Mangel und Abfall vom Werk Gottes zu eigenen Werken, weit eher als ein Werk. Daher hat man weniger die bewirkende als die uns verlassende Ursächlichkeit der Sünde zu suchen". (De civit. Dei. 14, 11.)

„Setzen wir nun von der andern Seite, dass Gott das höchste, einzige, eigentliche Wesen und Sein ist, die Sünde aber das wahrhafte Nichtsein, Abfall, Privation am Werk Gottes, sodann dass Gott das höchste Gute ist, die Sünde aber das höchste Uebel, dass zwischen Gott und der Sünde ein vollkommener Gegensatz statt findet, er also einen unbegrenzten Abscheu und Hass gegen sie hegen soll, wie Natur, Vernunft und Offenbarung uns sagen, und prüfen wir nun, ob das alles sich mit der lutherischen Lehrmethode reimt".

„Also Gott hasst die Sünde unbedingt, verbietet sie und will sie hindern. Er sieht vorher ihr Eintreten unter den und den Umständen, könnte diese Umstände ausschliessen, thut es nicht, beschliesst, sie sammt der Sünde zuzulassen; er sieht vorher, wie weit sie ihr Verderben ausbreiten wird. Allerdings nicht er selbst will diese Sünden begehen, aber er will Menschen und Dämonen sie begehen lassen. Es stände nur bei ihm, sie zu hindern, nicht blos, indem er diese Geschöpfe vernichtet, sondern indem er ihr Herz änderte, sie in der ersten Unschuld erhielte oder sie ihnen zurückgäbe und ihre Herzen anderswohin zöge, denn er hat die Herzen in seiner Hand. Er braucht nur ein Wort zu sprechen und zu wollen. Ueberdiess, so lange die Menschen in der Welt sind, muss ihr Handeln, ihre Kräfte und Bewegungen fort und fort von Gott unterhalten werden, denn durch ihn haben wir Leben, Bewegung und Sein. Diese allgemeine Hülfe giebt er

den Mördern, Verbrechern und bei verbrecherischen Handlungen, so gut wie bei frommen."

„Lässt sich behaupten, das alles reime sich mit Gottes unbedingtem Hass gegen die Sünde? — Konnte er etwa nicht eine Welt schaffen, in der nicht so viel Sünde und Verderben geschehe? Nein, die Ausgleichung des Hasses gegen die Sünde mit der Vorsehung und ihrem Verfahren ist nicht gefunden [1]). Auch alle diese laxern Methoden werden einen Freigeist nicht vermögen, seine Behauptung, dass Gott der Urheber der Sünde wäre, zurückzunehmen. Sah er, wie Adam unter diesen Umständen fallen werde und setzte ihn in diese Lage, so sei Gott doch der erste Urheber der Sünden. Gott ist der Kreatur nichts schuldig, auch nicht, ihren Fall zu hindern, aber so wahr dieses ist, unsre Schwierigkeit bleibt doch; ja selbst für die Socinianer, da Gott die Maschine gebaut, welche nun für sich so übel verläuft."

„Aus all dem folgt, dass wir am besten thun, vor Allem die Idee des vollkommensten Wesens festzuhalten, wobei Gott möglichst erhöht, die Kreatur möglichst vernichtiget wird. Darin liegt, dass Gott eigentlich das einzige Sein ist, und von dem Geschöpf so unendlich absteht, wie das Sein vom Nichts, dass er ein absolutes Recht hat gegen die Kreatur, aus ihr zu machen, was ihm gutdünkt, dass er nur sich selbst zu lieben hat, und alles Andere nur seiner selbst wegen; dass er somit nichts zu thun hat, als nur für seinen Nutzen, und dieser der höchste Zweck ist, auf welchen hin also er sich der Kreaturen bedienen darf; dass, da er nicht frei, sondern von seiner Natur bestimmt, diesen Zweck will, er schuldig ist, zu thun oder zuzulassen, was diesem als Mittel dient und wodurch er seine Eigenschaften kund thun kann; dass er somit die Sünde zuzulassen hat, wenn ihm

---

1) Ebenso habe ich in meiner Dogmatik gesagt, dass eine befriedigende Theorie hierüber von den andern Confessionen so wenig erreicht sei, als von der reformirten. Bayle hat darum das Paradoxon gewagt: der manichäische Dualismus sei die einzige ausreichende Erklärung dieses Räthsels.

daraus Ruhm erwächst, und so nur konnte er seinen Hass gegen sie manifestiren, seine Gerechtigkeit und Gnade; dass so Sündenfall und Verderben nicht zufällig, sondern auf Anordnung der Vorsehung in der Welt sind, und die Welt dabei gut und seiner würdig, da sie seine Herrlichkeit kund thut. Ob man nun bei diesen Sätzen seine Begriffe nach dieser oder jener Methode ordne, das ist ziemlich einerlei, und alles Nachlassen von der strengen, lässt doch die Schwierigkeit stehen; denn es handelt sich nur noch um die Anordnung unsrer Vorstellungen, die doch sehr unzutreffend sind; denn genau ist es doch nicht, dass er successiv erst das sehe, dann jenes beschliesse. Ueber die verschiedene Anordnung unserer Vorstellungen sollte man also nicht viel Aufhebens machen, und nicht meinen, die eine Methode mache Gott mehr zum Urheber der Sünde, als die andere."

„Vorzuziehen ist die, welche am besten dem grossen Zweck der Religion dient, d. h. Gott am meisten erhebt und das Geschöpf demüthigt. Den Anhängern Augustins werfen ihre Gegner vor, dass ihre Lehre alle Art von Religion auslösche, das fatalistische Verhängniss einführe, alles durch Nothwendigkeit, nichts durch Freiheit geschehen lasse, das sittliche Verhalten gleichgültig mache. — Aber unter Augustins Anhängern gibt es mehr Fromme, als anderwärts, und immer haben die strengsten Verfechter der wirksamen Gnade auch die strengste Moral gelehrt. Die Frömmsten opfern alle ihre Gaben und Kräfte an Gott auf, und ächt Fromme sind nie wirklich pelagianisch, ob sie es auch meinen."

„Weit entfernt, dass die Lehre von der absoluten Prädestination und determinirenden Gnade die Menschen zum Verbrechen treibe, führt keine andere Lehrweise mehr zu Gott hin; da sie die Seele mit der Idee des absolut herrlichen Wesens erfüllt und mit Erniedrigung unsrer selbst. — Drittens wird gerade alles Pelagianische das Beten und Danken beseitigen, da wir alles selbst machen müssten."

„Die lutherische und reformirte Lehrweise lassen sich ausgleichen. Man lasse nur gegenseitig die ungerechten Vorwürfe fallen, als vernichte man dort Gott und mache

ihn hier zum Urheber des Sünde. Beiderseits bekennt man ja seine Sünde, betrachtet sich also selbst als Ursache derselben; beiderseits bittet man um Vergebung als um eine Gnade; beiderseits bittet man um Kraft, die Gebote zu halten, und dankt dafür, als für eine Gnade."

„Einig ist man darüber: 1) dass Gott das höchste Gut, die Sünde das höchste Uebel ist, Gott also diese hasst; 2) dass, da Gott die Sünde hasst, und sie kein wahres Sein ist, sondern ein Nichtsein und Abbruch vom Sein, [1]) er auch nicht ihr Urheber sein kann; 3) dass die Sünde dennoch nicht ohne Willen und Zulassung Gottes in die Welt gekommen ist; 4) dass Gott diese Zulassung in die Absichten seiner Vorsehung aufgenommen, um seine Herrlichkeit zu zeigen; 5) dass dennoch er selbst sie nicht wirkt noch wirken kann, sondern der Mensch freiwillig sie übt, aber doch nicht ohne Gott, der seinen Concurs leiht zu unsern Handlungen; 6) dass der Mensch strafbar ist und Rechenschaft schuldet und Dank für all sein Gutes; da Gott das Wollen und Vollbringen desselben wirkt; 7) dass Gott viel specieller in unsern guten Handlungen wirkt, als bei unsern bösen, jenem Wirken helfend, diesen als bösen aber nicht. 8) Dass Gott alles Geschehende ewig vorhergesehen und unser Heil und gute Werke gewollt hat; 9) dass er eine erlösende Hilfe angeordnet, die alle Glaubenden rettet; 10) dass er durch seinen heiligen Geist uns zum Ziel leitet."

„Genügt das nicht zur Union? Das übrige ist ja unwesentlich. Hätte man doch nie untersucht, wie Gottes Heiligkeit mit der Zulassung der Sünde sich vereinigen lasse, wie unsere Freiheit mit den göttlichen Decreten. Wir, die wir Gottes Wesen nicht begreifen, können auch dieses nicht lösen."

„Die beste Methode ist: Gott hat seine Ehre durch Offenbarung seiner Tugenden und durch Selbstmittheilung an die Geschöpfe bezweckt; hat seines Wortes persönliche

1) Auch solche Sätze in meiner Dogmatik hat Ebrard als eingeschwärzte ansehen wollen.

Einigung mit der Kreatur, als die das ganze Universum übertreffende, die beste Kundgebung seiner Herrlichkeit beschlossen; hat darum eine Welt geschaffen und Menschen in ihr; die Sünde zugelassen, die Gerechtigkeit und Gnade offenbaren wollen, die Meisten in ihrem Verderben belassen, die Andern zum Heil bestimmen wollen."

II.

Die römischen Toleranzedikte für das Christenthum (311—313) und ihr geschichtlicher Werth.

Von

Repetent **C. Th. Keim.**

Den Sieg des Christenthums im römischen Staat zu Anfang des 4. Jahrhunderts in seiner geschichtlichen Vollziehung genauer zu verfolgen, ist Aufgabe dieser Untersuchung. Sie will es aber nicht zu thun haben mit den verschiedenen äusseren und inneren Momenten, die geeignet sind, die gewaltige Thatsache dieses Siegs zu erklären, sie macht diese Momente zu ihrer Voraussetzung und hält sich in der Hauptsache an das reine Faktum, an die äusseren Thatsachen, in denen die principielle Obmacht des Christenthums und die Ohnmacht des Heidenthums ihren reellen Ausdruck, ihre Verwirklichung gefunden hat. Dieses äussere Faktum ist noch nicht so klar und deutlich, als es nöthig ist, ans Licht gebracht, wie denn überhaupt diese ganze Geschichte des Kampfes und Sieges des Christenthums nach ihrer äusseren und noch viel mehr nach ihrer inneren Seite noch mancherlei Forschungen zu bedürfen scheint. Ueber Dürftigkeit der Quellen zu klagen hat man wenigstens in diesem bestimmten Punkt keiner-

lei Recht. Nicht weniger als fünf Christenedikte und eine Reihe von Verordnungen und Sendschreiben aus der Zeit der Entscheidung hat nur allein Eusebius uns aufbewahrt, und Laktanz hat ihr Verständniss durch Aufnahme der zwei wichtigsten Edikte in der Ursprache in seinen *mortes persecutorum* noch erleichtert; über die näheren Verhältnisse haben Beide gar manchen Wink gegeben, der zur Aufhellung des Ganzen dienen kann. Aber in der Regel hat man nur den allgemeinsten Inhalt leichthin aus diesen Edikten gezogen, ihre Eigenthümlichkeit wie ihre Uebereinstimmung nach ihrem Inhalt und nach der Zeit, in die sie fallen, zu wenig untersucht, man hat das Licht, das sie auf die ganze Zeit werfen könnten, zu geringschätzig angesehen, man ist vor kleinen Schwierigkeiten erschrocken oder hat sie wenigstens mit auffallendem Unglück zu lösen versucht, und weil man ja immer, wie selbst noch Neander, an der Bekehrungsgeschichte Constantins im J. 312 einen sicheren Halt zu finden glaubte, so war damit immer die Hauptsache schon gewonnen und die kleinen Differenzen der Edikte schienen ja wohl gegen diese grosse feststehende Thatsache minder erheblich. Aber mit der Geringschätzung dieser historischen das Bewusstsein und den Inhalt ihrer Zeit lebendig in sich tragenden Urkunden und mit der Ueberschätzung jener schlechtbezeugten und am Ende die ganze Entwicklung der Dinge in den Zufall hinüberspielenden Wundergeschichte begibt und beraubt man sich eben auch einfach des richtigen und wirklich geschichtlichen Einblicks in den Gang jener merkwürdigen Katastrophe, welche das 1000jährige heidnische Reich in wunderbarer Eile der Entwicklung, in der Eile geschichtlicher zum Ziele drängender Nothwendigkeit in einen christlichen Staat verwandelt hat.

Erstes Edikt 311.

Wir schicken dem Toleranzedikt des Galerius zu näherer Erklärung einen kurzen Ueberblick des bis dahin Geschehenen voraus. Die rohe Gewalt in ihrer vollsten Entfaltung, das letzte verzweifelte Mittel des heidnischen Staats gegen die neue Religion, war an der Stärke des Christenthums in

acht Jahren der Verfolgung gescheitert. Im Grunde aber hatte freilich schon das zweite Jahr der Verfolgung (Frühjahr 304 —305) den Kampf durchaus entschieden. Sein Anfang ist durch das strengste gegen alle Christen ohne Unterschied wüthende Edikt bezeichnet [1]), aber seine zweite Hälfte auch schon durch eine Art Toleranzedikt, das wenigstens die Todesstrafe aufhob und das Verfahren gegen die Christen auf barbarische Verstümmlungen beschränkte [2]); noch vor Ausgang dieses Jahrs aber endlich erlischt die Verfolgung kraftlos ganz von selbst in der weiten römischen Welt, um die Zeit der Abdankung Diokletians [3]). Und wir dürfen wohl aussprechen, sie wurde von da an überhaupt nur noch künstlich, stellen- und zeitweise aufgefrischt. Im Westen war sie jetzt ganz zu Ende; der staatskluge und milde Constantius war von Anfang nicht ernstlich bei der Sache gewesen, was sicherer, als aus Euseb und Laktanz, den Hofschriftstellern, aus einer Zuschrift der Donatisten an Constantin (313) hervorgeht [4]); seit 305 selbständiger Augustus hatte er nicht mehr nöthig, auch nur zum Schein etliche Kirchen zu zerstören. Aber selbst der ergebene Severus (seit 305) sah sich gegen die Wünsche des Galerius bewogen, den Christen in Italien und Afrika wenigstens Ruhe zu gönnen, während sein siegreicher Nachfolger, Maxentius, um populär in Rom zu werden, die Duldung der Christen laut zu verkündigen und das entrissene Eigenthum ihnen zurückzugeben für gut fand [5]).

1) Eus. mart. P. 3 (vgl. 2 extr.)

2) Steht deutlich Eus. H. E. 8, 12.

3) Bei Diokletians Abdankung war das zweite Jahr der Verfolgung noch nicht voll Eus. 8, 13. Und ebenso heisst es nun von der westlichen Hälfte des Reichs, sie habe nicht einmal die zwei ersten Jahre vollständig die Verfolgung gehabt mart. P. 13. Aber auch in die östlichen Länder des Galerius, die dieser dann zum Theil dem neuernannten Cäsar Maximin zutheilte (305), muss damals ein Stillstand gekommen sein: denn erst Maximin bringt im dritten Jahr neue Verfolgung in den Orient. mart. P. 4.

4) Opt. Mil. d. schism. Don. 1, 22.

5) Eus. 8, 14: *ἐπ' ἀρεσκείᾳ καὶ κολακείᾳ τȣ͂ δήμȣ Ῥωμαίων.*

Ganz anders soll es nun freilich nach Eusebius im östlichen Reich unter Galerius und Maximin gewesen sein; aber nachdrücklich kann wenigstens Galerius nicht mehr verfolgt haben, weiss doch Eusebius gar nichts Ausdrückliches mehr davon zu erzählen, beschränken sich doch die Angaben des Laktanz auf die Gefangenschaft des Confessors Donatus in Bithynien und der *ceteri confessores* bis zum Edikt 311 [1]), was eben keine sehr umfangreiche Verfolgung zu verrathen scheint; und ein schlagender Beweis für das Ermatten der Verfolgung in den Ländern des Galerius ist gewiss auch das, dass sein Freund und Mitregent Licinius (seit 308) bis 313 bei Eusebius einen makellosen Ruf geniesst (9, 9.). Maximin allein erwarb sich in seinen Provinzen den Ruf eines leidenschaftlichen Christenverfolgers, aber wie sehr er ausser seiner Zeit stand, zeigt sich daran, dass selbst die Heiden seine Arbeit als völlig nutzlos tadelten (m. P. 9) und dass ihr Betrieb trotz seines Eifers immer wieder von selbst, seit 309 fast gänzlich einschlummerte [2]).

Die Verfolgung erlosch also ganz von selbst: und das lag nicht allein am Christenthum, an seiner physischen und geistigen Stärke, es lag auch an dem bis in sein innerstes Wesen vom Christenthum ergriffenen Heidenthum, das nicht mehr die Kraft hatte, es zu hassen, oder der Anerkennung des Christengottes, den man vom untersten Volk an bis zu den Philosophenschulen hinauf als Thatsache zu respektiren gelernt, sich zu entziehen. Und so war es also auch nicht der Einfall des Galerius, auch nicht, wie die christlichen Erzähler sagen, eine Folge seiner Gewissensnoth auf dem Sterbelager, es war einfach die Nothwendigkeit, der Zwang des geschichtlichen Ganges selbst, der dem Christenthum nach den Jahren

1) m. p. 16. 31.

2) s. m. P. 9 in. vgl. 8 in.; es war diess das 6. Jahr der Verfolgung und nach kurzem Angriff blieb es wieder ruhig im 7—8. Jahr (310—311), wo denn die offenen Gottesdienste selbst unter den Gefangenen in den Bergwerken einen neuen kurzen Wuthausbruch hervorriefen m. P. 13.

der Verfolgung und nach den Jahren des rath- und thatlosen Zuwartens der Herrscher endlich im Frühjahr 311 das Edikt des Galerius verschaffte, bei dem auch Licinius und Constantin betheiligt waren; Kaiser Maxentius wurde ja nicht anerkannt, mit Maximin war Galerius seit der Erhebung des Licinius (308) zerfallen [1]). Der Inhalt dieses in Nikomedien nach Laktanz am 30. April angeschlagenen Edikts lässt sich im Allgemeinen viel sicherer erkennen, als der der folgenden Edikte; doch scheint es nicht unnöthig, in genauere Erwägung zu ziehen, ob nicht ein bestimmterer Sinn darin liege, als der allgemeine Sinn, den man gewöhnlich findet, Duldung des Christenthums überhaupt und Erlaubniss christlicher Gottesdienste. Darüber kann kein Zweifel sein, dass eine den Christen sehr ungnädige feindliche Gesinnung, die weder zu den Gewissensbissen des Sterbelagers noch zum Charakter des angeblich so christlich gesinnten Constantins taugt, aus dem Edikte redet. Die Christen haben die Religion ihrer Väter verlassen, in einem gewissen Einverständniss (*quadam ratione*) eigensinniger, thörichter Weise ihre alten religiösen Einrichtungen verläugnet, ganz nach Gutdünken, voll Willkühr neue Satzungen sich gemacht, in Folge davon auch in eine Reihe verschiedener Sekten sich zertheilt. Und im Anschluss daran scheint auch die weitere Bemerkung: trotz der Verfolgung seien sie in ihrem Vorhaben beharrt, man habe ersehen, dass sie weder den Göttern die gebührende Ehre erweisen noch den Dienst des Gottes der Christen beobachten, nichts anderes sagen zu wollen, als dass sie in ihrer sektirerischen Willkühr selbst die geziemende Verehrung ihres ursprünglichen Gottes aufgegeben haben. Denn ist die andere Erklärung: die Christen haben nicht einmal ihren Gott verehrt, nämlich wegen der Verfolgung, auch nicht unmöglich,

---

1) m. p. 32. Fälschlich glaubt Schlosser, Gesch. der alten Welt III, 2, 286 Anm., Eusebius an diesem Ort wenigstens ungerecht rügend, der Name Maximins sei dem Edikt beizufügen, während Maximin sein Edikt jenem doch erst folgen liess; s. u. Das Edikt des Galerius steht Lact. m. p. 34, Eus. 8, 17.

so ist sie doch gezwungen, da hierin die Christen keine Schuld treffen könnte, während dagegen die Textesworte die Nichtverehrung offenbar nicht als Unmöglichkeit, sondern als Mangel guten Willens, als Theil des hartnäckigen auch den Göttern feindlichen *propositum* der Christen erscheinen lassen; und gezwungen ist sie ferner desswegen, weil offenbar das *non observare Deum Christianorum* von selbst und aufs natürlichste sich anschliesst an das *relinquere sectam majorum*, an die ganze so entschieden ausgesprochene religiöse Neuerungssucht der Christen, wesshalb auch der Text nicht ohne Grund sich auszudrücken scheint „sie verehren den Gott der Christen nicht", den Gott ihrer *parentes,* den Gott der ächten Christen, statt einfacher zu sagen „ihren Gott", um den Gegensatz dieser Neuerer gegen ihr ἔθνος ἴδιον auszusprechen.

Alle diese so ungünstigen Bemerkungen über das Christenthum erwecken nun offenbar das Vorurtheil, dass auf eine entsprechende Aenderung der Christen hingearbeitet werden wolle, auf eine freiwillige, nachdem die Gewalt nicht zum Ziel geführt. Und selbst wenn diese Aenderung im Edikt nicht ausdrücklich als Bedingung der Duldung erwähnt wäre, liesse sich der leise angedeutete Wunsch des heidnischen Staates doch nicht verkennen; wie nun aber, wenn dieser Wunsch auch geradezu ausgesprochen wäre in der Erlaubniss und Aufforderung des Edikts: *ut denuo sint Christiani?* sobald man nur nicht mehr übersetzt, wie bisher: sie sollen Christen sein, wie zuvor, sondern Christen werden im alten ächten Sinn, Christen nach Väterart [1]). Diese Uebersetzung ist an sich so wohl möglich, als die andere; ja diese ist offenbar schwieriger, denn Christen sind die Besprochenen ja wohl schon, dass sie aber Christen sein sollen, die ihre Religion auch treiben dürfen, dieser Sinn der Worte liegt wenigstens nicht unmittelbar nahe, während die Aufforderung, wieder Christen zu werden, einfach verständlich ist, wenn die Bezüchtigung des Abfalls vom Christenthum vorangegangen ist. Und man denke nun nur daran: würde an die im Edikt

1) So auch Dr. Baur, Theol. Jahrbb. 1845, S. 257.

ausgesprochene Verurtheilung des eigentlichen Wesens des neueren Christenthums zum Schluss nichts Anderes sich anknüpfen, als die offene Concession eben dieses Christenthums, so wäre doch in der That jene Ausführung über das Christenthum nicht allein höchst unnöthig, sie wäre geradezu der Vordersatz dazu, dass im Nachsatz, in der Concession des Christenthums, die völlige Impotenz und Machtlosigkeit des Staats gegen das Christenthum recht offen ausgesprochen und zu Markt getragen würde; und diese Rolle der Demuth in einer öffentlichen Urkunde wird man dem Staat denn doch nicht aufnöthigen wollen. Die Richtigkeit unserer Erklärung wird vollends klar, wenn anerkannt wird, dass den Christen im Edikte die Verläugnung ihres eigenen Gottes vorgeworfen werde; denn wie könnten doch am Schluss des Edikts die Christen aufgefordert werden, diesen Gott für ihr und des Staats Wohl anzurufen, wenn nicht die Rückkehr zu ihrer Religion, zu ihrem Gott, wenn nicht *„ut denuo sint Christiani“* vorangegangen ist?

Allerdings hat nun diese Auslegung neben ihren Vorzügen ihre Schwierigkeiten. Wie können die Christen aufgefordert werden, wieder Christen oder Christen im alten Sinne zu werden, da doch das Christenthum als solches und nicht allein das neuere Christenthum vom Heidenthum (man vergl. Celsus) angesehen wurde als ςάσις, als reiner Abfall von den nationalen Culten? Höchstens wieder Juden, nicht aber wieder Christen zu werden, können die Christen aufgefordert werden, und die muthwillig verlassene *secta parentum* kann nur das Judenthum nach heidnischer Anschauung sein. Diess ist nun aber gerade hier falsch. Denn dass die *secta parentum* nicht das Judenthum, sondern das ursprüngliche Christenthum sei, das geht unwiderleglich hervor aus den Worten des Edikts: die Christen haben die *instituta* verlassen, *quae forsitan primum parentes eorundem constituerant*: das Judenthum mit seinen Satzungen war seit vierthalbhundert Jahren doch zu bekannt, konnte mit keinem „vielleicht“ oder „vermuthlich“ mehr eingeführt werden, wohl aber das ursprüngliche Christenthum, in dessen Auffassung das Heiden-

thum noch keine Sicherheit hatte, wie besonders an der Person des Stifters sich zeigt. Und wenn nun also das ursprüngliche Christenthum den jetzigen Christen als Muster vorgehalten wird, so fehlt ja in der That diese Anschauung bei den Heiden auch sonst nicht, sofern sie, wie ganz besonders die dem Kaiser Galerius so nahe stehenden Neuplatoniker, häufig, wenn auch nicht dem späteren Christenthum, ja schon den Aposteln nicht, doch wenigstens der Person des Stifters des Christenthums Gerechtigkeit widerfahren liessen; sofern selbst ein Celsus, sosehr er auf der einen Seite als *ὑπόθεσις* des Christenthums die reine *στάσις* nennt, auf der andern doch auch wieder die Einmüthigkeit (das *ἓν φρονεῖν*) der ursprünglichen Christen gegenüber dem neuern Christenthum lobend anerkennt (Orig. c. Cels. 3, 10). Diese Schwierigkeit also lässt sich beseitigen. Aber daran scheint nun um so mehr diese Erklärung zu scheitern: was hiesse denn Umkehr zum ursprünglichen Christenthum im Sinne der Heiden, im Sinn ihrer günstigen Auffassung der Person Jesu anders, als Anerkennung der Götter neben dem Christengott [1]? Und das wäre doch gewiss zu lächerlich gewesen, auf dem Weg der Güte eine Anerkennung der Götter von den Christen erzwingen zu wollen, welche die furchtbarsten Gewaltmassregeln nicht zu Stande gebracht hatten, als dass wir einen solchen Gedanken einem Galerius zuschreiben dürften. Aber die Anerkennung der nationalen Götter war eben auch nicht das Einzige, was erreicht wurde durch Zurückführung der Christen zu den *instituta veterum;* war diesem neueren Christenthum denn nicht auch Abfall von seinem eigenen Gott und im Zusammenhang damit überhaupt die willkührlichste Sektirerei vorgeworfen? Ja, so wenig sich läugnen lässt, dass das Edikt die Anerkennung der Staatsgötter zu den *instituta veterum* rechnet (oder auch zur *secta parentum*, denn beides ist nicht verschieden, sondern schlechthin identisch), so wenig also auch zu zweifeln ist, dass es in Besprechung der bisherigen

1) s. Porphyr. bei Aug. Civ. D. 19, 23.

Tendenz des Staats, die Christen zu diesen Instituten zurückzuführen, die Zurückführung zu den Staatsgöttern darin miteingeschlossen haben will [1]), so ist doch auffallend, wie die Rückkehr der Christen vom Sektenwesen zur Einheit ebensosehr, ja noch mehr als die Rückkehr zu den Göttern als die bisherige Tendenz des Staats hervorgekehrt wird, eine nicht streng geschichtliche Angabe, die nur darin ihren Grund haben kann, dass es jetzt die Tendenz des Staats nicht mehr ist, den Christen ihren Abfall von den Göttern noch stark vorzuwerfen, die Rückkehr zu den Göttern jetzt noch nachdrücklich von ihnen zu verlangen, um so mehr aber sie aus ihrer religiösen Zerfahrenheit heraus zur Vereinigung auf ihre alte Religion, um ihren alten Stammgott aufzufordern, wie diess ja auch am Schluss des Edikts noch ausdrücklich geschieht. Die Unmöglichkeit, die Christen zu den Staatsgöttern zurückzubringen, sosehr auch Christus sie anerkannt haben mochte, die sah man nachgerade klar ein; konnte und wollte nun aber diese bisher versuchte Bekehrung nicht mehr versucht werden, eine Umkehr der Christen auch nur in jenem beschränkteren Sinn zu Stand zu bringen, war noch immer wichtig und belohnend genug für den Staat, dessen Lenkern es wohl zum Bewusstsein kam, dass, wenn einmal das götterfeindliche Christenthum geduldet werden musste, eine kompakte religiöse Einheit jedenfalls der Zerfahrenheit, die man im Christenthum zum Theil vorfand und aus altem Vorurtheil sich noch vergrösserte, vorzuziehen sei.

Diesen Inhalt scheint uns das Edikt des Galerius zu haben. Den Christen wird Duldung gewährt, aber der Wunsch und Wille, freilich mehr der Wunsch als der Wille, wird ihnen zu erkennen gegeben, zur kirchlichen Einheit zusammenzugehen, um ihren Gott, an den sie theilweis nicht mehr streng

---

1) *Denique cum ejusmodi nostra jussio extitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subjugati, multi etiam deturbati sunt. Atque cum plurimi in proposito perseverarent, ac videremus, nec Diis eodem cultum ac religionem debitam exhibere, nec Christianorum Deum observare etc.*

sich gehalten, in einmüthigem Gottesdienst sich wieder zu sammeln. Und zu diesem Resultat, das, wie oben bemerkt, nicht einmal dann ganz umgestossen würde, wenn das Edikt auch keine ausdrückliche Bestimmung in diesem Sinne hätte, führt am Ende ebensosehr oder noch mehr als das Bisherige das unten Folgende hin: die nachfolgenden Edikte nämlich drängen uns zu dieser Auffassung, indem wir sehen werden, wie sie selbst ähnliche Bestimmungen entweder enthalten oder voraussetzen. Und beiläufig sei hier auch noch auf die dem Edikt des Galerius entsprechende Bekanntmachung des Kaisers Maximin hingewiesen, die er der Aufforderung der verbündeten Kaiser in selbständiger Weise folgend unter dem Namen seines *praefectus praetorio* Sabinus an die Statthalter erliess, und die so ziemlich den Inhalt des ersteren Edikts wiedergibt, zum grossen Theil nur eine Wortumschreibung ist[1]. Maximin gibt den Christen, denen er übrigens nicht, wie das vorangehende Edikt, Abfall von der *secta parentum* ausdrücklich vorwirft, religiöse Freiheit „*εἴ τις τῶν Χριστιανῶν τῷ ἰδίῳ ἔθνους τὴν θρησκείαν μετιὼν εὑρεθείη*“: diese Bestimmung passt vortrefflich zum Inhalt des vorigen Edikts, und scheint es geradezu zu verdeutlichen und zu erklären, da die hier aufgestellte Bedingung unmöglich blos besagen kann: wenn die Christen ihr Christenthum treiben, sollen sie geduldet werden, denn das war wohl selbstverständlich, das brauchte man nicht erst als Bedingung zu setzen; aber das will offenbar hier gesagt werden und das ist die natürlicherweise zu denkende Bedingung: wenn die Christen ihre subjektive Willkühr opfernd sich entschliessen können, zur festen geschlossenen Einheit, zur substantiellen Einheit des *ἴδιον ἔθνος*, ihrer Re-

---

1) Eusebius (9, 1), misstrauisch gegen Maximin, lässt die Sache so erscheinen, als hätte Maximin den Statthaltern das Aufhören der Verfolgung kurzweg ohne schriftlichen Erlass befohlen, und als wäre das Ausschreiben des Sabinus an die einzelnen Präfekten nicht als Willensausdruck des Kaisers zu betrachten. Offenbar aber konnte dieser Beamte in einer so wichtigen Sache ohne besondere Bevollmächtigung nicht handeln.

ligion, ihres Cultes sich zu sammeln, sollen sie geduldet werden.

Zweites Edikt 312.

Der erste Schritt des heidnischen Staats in der Anerkennung des Christenthums ist ungern zugestandene Duldung, die er dadurch sich selbst erträglich und leidlich zu machen sucht, dass er das Christenthum, die Alles zersetzende Neuerung, wenigstens zum Stillstand, zur Sistirung der Auflösung, des Zergehens in eine unendliche Mannigfaltigkeit religiöser Gestaltungen und zum Zusammengehen in eine ebensowohl der Masse als der inneren Beharrlichkeit nach starke positive Einheit auffordert. Das Christenthum erscheint ihm als Bollwerk gegen das Christenthum, ein positives auf seinen positiven Grundlagen verharrendes, den blos negativen Geist in sich erstickendes Christenthum scheint mit der heidnischen Religion sich wenigstens leidlich vertragen und in Gemeinschaft mit ihr die durch das bisherige Christenthum bedrohten Grundlagen des Staats zur Noth aufrecht erhalten zu können. Im frischen Gefühl seiner Ohnmacht gegen das Christenthum wagt der Staat freilich sein Verlangen nur leise, wie einen Wunsch vorzutragen, im Edikt des Galerius sogut als in dem Maximins, an dessen Schluss der Gesetzgeber die zuvor nur bedingungsweise gegebene Erlaubniss gleichsam ängstlich zurücknimmt, um sie ganz allgemein zu stellen: „die Statthalter haben sich mit dieser Angelegenheit (dem Christenthum) hinfort nicht mehr zu befassen“. Wir werden nun aber sehen, wie die weitere Entwicklung dahin führte, einerseits diese blos bedingte Duldung des Christenthums in aller Bestimmtheit auszusprechen, andererseits die dadurch schon gewonnenen Garantieen noch weiter zu vermehren durch Bestimmungen, welche die herrschende und auch hinfort zum Herrschen bestimmte Staatsreligion gegen alle Beeinträchtigung und Ueberflüglung durch das nur geduldete Christenthum sicher stellen mussten.

Wir kommen hiemit an einen der schwierigeren Punkte. In's Jahr 312 soll nämlich ein von Constantin in Gemein-

schaft mit Licinius erlassenes Christenedikt fallen, über dessen Inhalt grosse Unsicherheit ist. Weder bei Laktanz noch bei Eusebius noch sonst irgendwo ist es ausdrücklich enthalten, ja diese Schriftsteller scheinen es gar nicht zu kennen, man müsste denn annehmen, Eusebius habe wegen des ungünstigen Lichtes, das es auf Constantin geworfen haben würde, für gut gefunden, es zu verschweigen. Dagegen aber findet man in dem uns aufbehaltenen wichtigen Edikt der beiden Kaiser vom J. 313 Beziehungen auf ein vorangegangenes Gesetz (γράμματα) [1]), von dem wenigstens soviel sogleich deutlich wird, dass etwas anderes darunter zu verstehen ist, als das Edikt des Galerius, und von diesen Beziehungen aus muss auf den Inhalt dieses unbekannten Aktenstücks weiter geschlossen werden. Eine weitere freilich bisher ganz unbenützt gebliebene Hilfe zur Aufhellung in dieser Sache wird nicht allein im letzten Edikt Maximins geboten, das er im Anschluss an das der beiden Kaiser 313 erlassen hat (Eus. 9, 10), sondern auch in einem uns aufbehaltenen in's Jahr 312 fallenden Edikt desselben, das der Zeit und dem Inhalt nach offenbar in Zusammenhang steht mit dem verlorenen der beiden Kaiser, während Eusebius es ganz falsch, wie sich noch zeigen soll, mit dem vorhandenen Edikt derselben von 313 in Verbindung bringt (9, 9).

Wir wollen beim Aeusserlichsten anheben, bei der Zeit dieses unbekannten Edikts. Man hat es in's Jahr 312 gesetzt, aber bis jetzt freilich aus einem ganz unhaltbaren Grund. Mosheim, Gfrörer, Neander, Gieseler [2]) lassen dieses Edikt folgen der Besiegung des Maxentius durch Constantin Ende Oktobers 312, sie haben offenbar das, was Eusebius 9, 9 von einem auf den Sturz des Maxentius erfolgten, volle Religionsfreiheit gewährenden Gesetze sagt, auf dieses erste Edikt beziehen zu dürfen geglaubt und dasselbe desswegen

1) Lact. 48. Eus. 10, 5.

2) Mosheim, d. reb. Christ. ante Constant p. 958 f. Gfrörer, K.G. 1, 569; Neander, K.G. III, 14 ff. (2. Ausg.); Gieseler, K.G. 4te Ausg. I, 1, 266.

an das Ende von 312 gesetzt. Dagegen ist aber klar 1) dass der dort besprochene νόμος πληρέστατος ὑπὲρ Χριστιανῶν unmöglich das uns unbekannte Edikt sein kann, von dem aus dem weitern Edikt von 313 wenigstens so viel bekannt ist, dass es völlig hart, der kaiserlichen Milde völlig fremd erschien; 2) dass Eusebius offenbar das in 9, 9 angedeutete und das in 10, 4 gegebene Gesetz, und letzteres ist das von 313, lediglich nicht unterscheidet; 3) und diess ist die Hauptsache, dass nach dem Sturz des Maxentius ein erstes Edikt gar nicht eingeschoben werden kann, weil das zweite von 313 sich fast unmittelbar daran schliesst und die beiden Herrscher nach jenem Sieg Constantins zuerst in Mailand, woher eben das zweite, das Mailänder Edikt, herstammt, sich sahen und über die Staats- und Religionsangelegenheiten in Verhandlung traten [1]). Dieser letzteren Schwierigkeit weichen Mosheim und Gfrörer durch völlig ungeschichtliche Behauptungen aus, deren nähere Widerlegung daher auch auf sich beruhen kann, indem der Erstere das zweite Edikt erst der Besiegung des Maximin im Sommer 313 folgen lässt, während nur so viel richtig ist, dass das in Mailand beschlossene Gesetz in den Ländern Maximins erst im Sommer durch den siegreichen Licinius verkündigt werden konnte (Lact. 48), der Zweite aber willkührlich zwei Zusammenkünfte in Mailand und zwei Mailänder Edikte zu statuiren scheint, wenn nicht eher anzunehmen ist, es sei ihm unbekannt, dass die Zusammenkunft des Constantin mit Licinius, von der er redet und an die er das erste Edikt knüpft, eben in Mailand stattgefunden hat, von wo das zweite Edikt ausgegangen ist. Lässt sich aber das erste Edikt, das man in's Jahr 312 setzt, an den Sturz des Maxentius nicht anknüpfen, so scheint seine Zeit überhaupt nicht genauer ermittelt werden zu können. Aber wenn nun auch das Edikt von 313 lediglich keinen Anhaltspunkt gibt, so gewinnen wir einen solchen durch das schon genannte Edikt des Maximin, dessen Abhängigkeit von dem in Frage stehenden 1. Edikt der zwei Kaiser wir einstweilen

1) Lact. 45 und 48 zus. Kurzweg nennen wir jetzt das Edikt der zwei Kaiser von 312 ihr erstes, das von 313 ihr zweites.

voraussetzen. Er redet hier von seinem glücklichen Einzug in Nikomedien im abgelaufenen Jahr; damit weist er deutlich auf den Sommer 311 zurück, wo er nach dem Tod des Galerius rasch von Syrien aus dessen asiatische Provinzen, insbesondere Bithynien, besetzt hatte (mort. p. 36). Somit fällt dieses Edikt allerdings in's Jahr 312, wie Maximin denn auch im letzten Edikt vor seinem Untergang 313 von seinem Edikt des vorigen Jahres redet; und zwar fällt es, da Maximin vom Herbst 311 bis zum Frühjahr 312 beständig mit Verfolgung des Christenthums beschäftigt war, wie diess sicher aus Eus. 9, 2. 10 berechnet werden kann [1]), wohl in's Frühjahr oder in den Sommer 312. Das Edikt der beiden Kaiser, das den Vorgang bildete, passt auch ganz in diese Zeit, in welcher ihre engere Verbindung durch Verlobung der Schwester Constantins mit Licinius besiegelt wurde (m. p. 43).

Die in der Hauptsache unglücklichen Erklärungen über den Inhalt des Edikts vom Jahr 312, den von den Neueren fast nur Gfrörer völlig falsch mit dem Inhalt des Edikts von 313 wesentlich übereinstimmend findet, rühren zu einem guten Theile daher, dass man nicht geradezu und einfach dem Wortlaut des Edikts von 313 bei Laktantius folgte, der doch ohne Zweifel die lateinische Urschrift gibt, dass man es im Gegentheile vorzog, an den Uebersetzer Eusebius sich zu halten, der durch einen etwas schwierigeren Ausdruck seiner Uebersetzung geradezu nun Alles confundirt hat. Für Eusebius kann in diesem Fall nur soviel sprechen, dass sein Edikt etwas vollständiger ist, als das des Laktantius. Bei ihm reden zur Einleitung die Kaiser von ihrer bisherigen Sorge für Religionsfreiheit und von dem Anstössigen ihres vorangegangenen Edikts, während Laktanz diess übergebend unmittelbar

1) In's Frühjahr 311 fiel sein erstes Christenedikt in Abhängigkeit von dem des Galerius. Aber kaum $1/2$ J. darauf verfolgte er wieder (9, 2). Die Vollendung des Siegs über das Christenthum bezeichneten die ehernen Tafeln, die er in verschiedenen Städten aufrichten liess (s. 9, 7); diess aber fiel, weil es nicht ganz ein Jahr war vor seinem letzten im Anfang des Sommers 313 (s. u.) erlassenen Christenedikt (9, 10), in's Frühjahr 312.

mit dem in Mailand 313 nun neu Beschlossenen anhebt; der zweite kleine Unterschied ist, dass die Kaiser bei Laktanz einfach die Aufhebung der *conditiones* (*αἱρέσεις*) des vorigen Ediktes aussprechen, während Euseb diese *αἱρέσεις* näher bestimmt: *ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πρᾳότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει*. Endlich ein dritter Unterschied ist, dass an einer Stelle, wo die Hoffnung auf die fernere Gunst und Gnade der Gottheit ausgesprochen ist, Laktanz den bei Eusebius fehlenden Zusatz hat: (*divinitas*), *cujus religioni liberis mentibus obsequimur*. Sonst aber stimmen die Edikte vollständig zusammen und auch der so unbedeutende Unterschied, der vorhanden ist, erklärt sich sehr einfach. Denn die zwei ersten Unterschiede rühren höchst wahrscheinlich daher, dass Laktanz das in Nikomedien, seinem Wohnort, von Licinius nach dem Fall des Maximin bekannt gemachte Edikt gibt, in dem die weitläufige Erwähnung des vorigen in den Provinzen Maximins nie bekannt gemachten ersten Edikts der beiden Kaiser keinen Sinn hatte, während dagegen Eusebius an das vollständigere und ursprüngliche Edikt sich hielt, das in den alten Provinzen bekannt gemacht worden war. Den gar unschuldigen Zusatz über die *divinitas* aber mag man sich entweder daraus erklären, dass er wirklich in dem späteren Edikt des Licinius vorkam, oder wohl besser aus einer Hineintragung des sich selbst vergessenden Schriftstellers, wie ja besonders Laktanz auch in seinen Institutionen die Freiheit der Religion aufs lebhafteste bevorwortet (5, 19). Diess Alles ist so einfach, Laktanz so zuverlässig, seine Uebereinstimmung endlich mit Eusebius so gross, so völlig, dass man sich in der That wundern muss, wie die misstrauische theologische Gelehrsamkeit Bedenken tragen konnte, Einen schwierigeren Ausdruck des Eusebius aus der Ursprache des Laktanz sich verdeutlichen zu lassen.

Die Sache ist nämlich diese: Im 2. Edikt bei Eusebius wird gesagt, zu der im 1. Edikt den Christen und Allen ertheilten Erlaubniss, bei ihrer Religion zu bleiben, seien *πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱρέσεις* hinzugefügt gewesen, welche vielleicht Manche bald wieder von diesem Cultus zurückgeschreckt ha-

ben; weiterhin wird daber ausgesprochen, diese als völlig bart erschienenen *αἱρέσεις* sollen schlechthin wegfallen und völlige Religionsfreiheit eintreten. Laktanz hat die erste Stelle nicbt, aber die zweite, und diese lautet bei ihm so: *amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis super Christianorum nomine videbantur etc.* Also die *αἱρέσεις* des Euseb sind bei Laktanz *conditiones*, Bedingungen, die die Religionsfreiheit beschränken. Weil nun freilich im gewöhnlichen Sprachgebrauch *αἵρεσις* nicht *conditio* heisst, so liess man sicb einschüchtern, abstrabirte von Laktanz, suchte eine gebräuchlichere Bedeutung auf, fand am geeignetsten *αἵρεσις* = *secta*, religiöse Sekte, und suchte nun mit dieser Voraussetzung und in diesem Sinn das Edikt zu erklären. Man ist aber ebendamit zu den willkührlichsten Auslegungen gekommen, falls man nicht vorgezogen hat, mit Tillemont, Basnage seine völlige Rathlosigkeit zu gestehen. Valesius, dem merkwürdiger Weise der neuere Herausgeber des Euseb, Heinichen, im 17. Exkurs vollständig beigestimmt bat [1]), meinte: da neben den Christen auch einer Reihe von Sekten religiöse Freiheit gewährt worden, so haben die Christen durch diese Zusammenstellung sich beleidigt gefühlt, und auf ihre Mabnung habe Constantin die Erwähnung der Sekten im 2. Edikt unterlassen. Nun diese naive Erklärung verzichtet von selbst auf Widerlegung, um so mebr, da Valesius, worauf wir hier nicht näber eingeben, sich selbst nicht treu geblieben ist [2]). Mosheim, dem wiederum Planck beistimmte [3]), glaubte zu finden, den verscbiedenen Religionen sei Duldung gewährt worden, so zwar, dass Jeder bei der seinigen zu verbleiben gebabt (*τὴν πίςιν φυλάττειν*). Da nun im Edikt verschiedene Sekten neben dem Christenthum aufgezäblt waren, als unter jene Bedingung fallend (was nicht im Text steht), so haben sich einzelne Mitglieder derselben dadurcb vom Christenthum zurückgetrieben geseben (*ἀνεκρούοντο*) [4]). Abgesehen

1) Heinichen, Eus. H. E. III, 457 ff.
2) s. Heinichen III, 252, Anm. 2 und 255, Anm. 10.
3) Planck, Gesch. der christl. Gesellschaftsverfassung 1, 233, A. 1.
4) Mosheim a. a. O. 960. Zur Orientirung auch für das Weitere

vom Erzwungenen dieser Erklärung (s. u. Text) bezeichnen wir hier einfach ihre Unrichtigkeit. Während nach derselben die im ersten Satze des Edikts allgemein ausgesprochene Beschränkung der religiösen Freiheit auf die angeborene Religion im zweiten auf dem Weg der Subsumtion von selbst auf die — dann überhaupt unnöthiger Weise besonders und breit betonten — Sekten ihre Anwendung finden würde, enthält der Text im ersten Satz deutlich keine Beschränkung der religiösen Freiheit, was Mosheim willkührlich in dem *πίςιν φυλάττειν* ausgedrückt findet, sondern ganz allein ein Zugeständniss, wie es ausdrücklich heisst, eine *ἐξουσία* für Jedermann, seine Religion zu behalten (*φυλάττειν*), keine fremde sich aufdrängen zu lassen; und der zweite Satz hinwiederum enthält durchaus keine Subsumtion, sondern er bringt nun eben erst irgendwelche beschränkende Bestimmung (*ἀλλ' ἐπειδή* ...), wodurch Manche vom Christenthum zurückgestossen wurden. Mosheim hat also das Verhältniss und den Sinn der beiden Sätze falsch aufgefasst; obwohl auch zuzugeben ist, dass wenn man eine richtigere Auffassung dieser Sätze versuchen, dabei aber doch *αἱρέσεις* im Sinn von *sectae* übersetzen wollte, die reine Sinnlosigkeit zu Tage käme. So hat denn auch Neander nur durch eine willkührliche Erklärung zu helfen gewusst, die aber in der That noch ungenügender ist, als die Mosheim'sche. Denn wenn Neander den verhängnissvollen Satz so übersetzt: da im ersten Rescript viele und mannigfaltige Sekten ausdrücklich hinzugesetzt zu sein schienen, so traf es sich vielleicht, dass manche Mitglieder der genannten Sekten bald nach Erscheinen des Rescripts von ihrer bisherigen Religion zurücktraten (*ἀνεκρούοντο*), so ist gegen diese Erklärung nicht allein das einzuwenden, dass *ἀνακρούεσθαι* nicht zurück-

geben wir die Stelle des Euseb: *πάλαι σκοποῦντες, τὴν ἐλευθερίαν τῆς θρησκείας οὐκ ἀρνητέαν εἶναι, ἑκάςῳ κεκελεύκειμεν, τοῖς τε Χριςιανοῖς, τῆς αἱρέσεως καὶ τῆς θρησκείας τῆς ἑαυτῶν τὴν πίςιν φυλάττειν. Ἀλλ' ἐπειδὴ πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱρέσεις ἐν ἐκείνῃ τῇ ἀντιγραφῇ, ἐν ᾗ τοῖς αὐτοῖς συνεχωρήθη ἡ τοιαύτη ἐξουσία, ἐδόκουν προςτεθεῖσθαι σαφῶς, τυχὸν ἴσως τινὲς αὐτῶν μετ' ὀλίγον ἀπὸ τῆς τοιαύτης παραφυλάξεως ἀνεκρούοντο.*

treten heisst, sondern zurückgestossen werden, dass also dieser Satz, den **Mosheim** richtig gibt, falsch übersetzt ist, auch nicht allein das, dass der Satz so verstanden keinen Sinn und logischen Zusammenhang bietet, weil doch schwer einzusehen ist, wie mit dem Genanntsein verschiedener Sekten als erlaubter Sekten der Weggang von Sektenmitgliedern zu einer andern Religion in einem innern, auch nur zeitlichen Zusammenhang stehen kann, sondern noch vielmehr ist einzuwenden, dass dieser für sich selbst jedenfalls so gar nichts besagende Satz doch unmöglich die Einleitung, die Vorbereitung sein kann zu der neuen unmittelbar darauf auftretenden Gesetzgebung, und daher auch von **Neander** selbst ganz ohne den unmittelbar vorliegenden Text nach den aus dem Edikt erst weiterhin aufgefassten Bestimmungen weitergesponnen werden muss: nämlich diese ihre Religion verlassenden Sektenmitglieder schienen durch jenes Rescript, das die Religionsfreiheit namentlich auf die dermaligen Mitglieder der Sekte ausdehnte, an dem Uebertritt zu einer andern Religionspartei gehindert zu werden, und desswegen nun das neue Edikt [1]. Man sieht, diese (materiell übrigens ganz mit **Mosheim** übereinstimmende) Erklärung richtet sich schon dadurch völlig selbst, dass man das Beste in den Text hineindenken muss. So verkehrt nun lauten die Erklärungen schon bei der ersten Stelle, in der die *αἱρέσεις* des 1. Edikts erwähnt sind; mit der zweiten Stelle haben diese Erklärer aus guten Gründen sich gar nicht eingehender befasst; ja **Mosheim** erlaubt sich hier geradezu, statt des bedenklichen *αἱρέσεις* an das Laktanz'sche *conditiones* sich zu halten (p. 961). In der That liegt es an dieser zweiten Stelle denn nicht völlig auf der Hand, dass die beliebte Uebersetzung grundfalsch ist: die **Sekten** sollen entfernt werden, die im vorigen Schreiben über die Christen enthalten waren! Und diese Sekten sind ganz hart, sind der Sanftmuth der Kaiser fremd erschienen! Denn diess ist ja doch die natürliche Uebersetzung [2]. Und will man auch

---

1) s. **Neander**, 2. Ausg. III, 23 f. Anm.
2) *ἵν' ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων, αἵτινες τοῖς προτέροις*

deuten und drehen, was soll es denn heissen: nach Entfernung der namentlichen Erwähnung der Sekten soll Jeder die Erlaubniss haben, Christ zu werden? wie Vieles müsste auch hier wieder hineingedacht, hineingeschoben, hineingezwängt werden!

Bei der offenbaren Unmöglichkeit solcher Erklärungen wird man doch zuletzt darauf zurückgetrieben, mit Laktanz zu gehen und *αἵρεσις = conditio* zu nehmen. Selbst Heinichen, so entschieden er sich für Valesius erklärt, äussert doch am Ende seines Excurses die Vermuthung, dass Laktanz Recht habe. Diess wird nun dadurch zur vollen Gewissheit erhoben, dass das Wort *αἵρεσις* selbst in der Bedeutung *conditio* nachgewiesen werden kann, wonach Eusebius nicht einmal als ungeschickter Uebersetzer fallen gelassen werden muss. Man sehe Stephanus, thesaurus graec. ling. Par. 1831 *s. voce αἵρεσις*, wo neben den Stellen: *καλῇ αἱρέσει = bonis conditionibus, ὑπὸ αἵρεσιν γραφεὶς = heres sub conditione scriptus* auch die unsrige erwähnt wird. Wenn Neander, der in der 1. Ausgabe diese Bedeutung des Wortes zurückweist, in der 2. selbst zugibt, es fehle nicht an Beispielen aus den alten griechischen Autoren, in denen das Wort schlechthin *conditio* bedeute, und dennoch auf seiner vorigen Uebersetzung beharrt, so ist diess wahrhaft unerklärlich. Denn es ist doch grosse Willkühr, die gebotene Möglichkeit, zwei im Uebrigen harmonirende, nur in Einem Ausdruck scheinbar auseinandergehende Schriftsteller völlig zu vereinigen, diese klar gebotene Möglichkeit auszuschlagen, und die dann übrig bleibende so auffallende Differenz einfach und gleichgiltig auf sich beruhen zu lassen. Und doch sind die Gründe Neanders gewiss unbedeutend genug. Denn dass das Wort *αἵρεσις* im Edikt an andern Stellen eine andere Bedeutung hat als die „*conditio*“, das kann doch wohl kein Grund sein, diese Be-

---

ἡμῶν γράμμασι περὶ τῶν Χριστιανῶν ἐνείχοντο καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πρᾳότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ (und jetzt Jeder völlige Freiheit des Uebergangs zum Christenthum haben soll).

deutung an den zwei Stellen zurückzuweisen, zumal wenn der einfachste Blick schon die Anwendung jener andern Bedeutung an diesen Stellen zu verbieten scheint. Seine weiteren Bemerkungen aber, das Wort *παραφύλαξις* im Text entspreche offenbar dem *αἵρεσις* in dem von ihm angenommenen Sinn, und der Ausdruck *πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱρέσεις* passe besser für die Bedeutung ***sectae*** als ***conditiones***, sind vollends, wie der Augenschein lehrt, ohne alles Gewicht.

Hinsichtlich des Inhalts unseres Edikts ergibt sich uns bis jetzt nur soviel: Jedermann, besonders aber die Christen erhielten darin die Erlaubniss (*ἐξουσία*), bei ihrer Religion zu bleiben; es waren aber verschiedene und zwar hart und ungnädig aussehende Bedingungen hinzugefügt, wodurch Manche von der Beobachtung der christlichen Religion sich gewaltsam zurückgetrieben sahen. Welches waren nun aber diese Bedingungen? Mit völliger Aufhebung dieser harten Bedingungen, heisst es an der zweiten Stelle des Edikts von 313, soll einfach Jeder, der den Wunsch hat, die christliche Religion zu beobachten, ganz ruhig und unbelästigt diess zu thun die Macht haben. Offenbar war also die christliche Religion wenigstens nicht Jedermann erlaubt, den Christen wohl, wie der Anfang des Edikts zeigt, aber Andern, also besonders den Heiden, nicht, der Uebergang zur christlichen Religion war verboten. Diess wird weiter deutlich aus der Stelle: — ***ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi Christianorum, vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam sentiret;*** daraus geht deutlich hervor, dass nicht allein der Uebergang zum Christenthum, sondern überhaupt der Uebergang zu einer fremden Religion, der nun erlaubt wird, zuvor verboten war, und nicht allein in Neander'scher Weise verboten „scheinen konnte". Und damit scheint nun der Inhalt des Edikts, wie ihn (abgesehen von den ***sectae***) auch Neander und Mosheim, dieser freilich auf Grund des unrichtig verstandenen *πίστιν φυλάττειν*, im Allgemeinen richtig aufgefasst haben, zunächst erschöpft zu sein.

Vielleicht lässt sich aber noch etwas Weiteres erheben.

Wenn es im Edikt 313 heisst: wir haben geglaubt, dir diess mittheilen zu müssen, damit du wüsstest, ***nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem iisdem Christianis dedisse***, so muss diese Freiheit allerdings zunächst bezogen werden auf die im unmittelbar Vorangehenden gegebene Erlaubniss des Uebergangs zum Christenthum, und sie würde im Zusammenhang damit überhaupt die durch Aufhebung des bisher hierin bestandenen Zwangs vervollständigte Religionsfreiheit ausdrücken. Aber an sich schon scheint in der ***libera et absoluta facultas colendae religionis*** noch etwas mehr zu liegen, nämlich auch das Zugeständniss, in der Art und Weise der Ausübung des Christenthums völlig freie Hand zu haben; und dieser Sinn empfiehlt sich nun auch mit Rücksicht auf das unmittelbar Folgende: indem aber die Christen diese Concession erhalten, heisst es hier, soll dieselbe auch den Andern zukommen, dass sie nämlich volle Freiheit haben in der Verehrung dessen, was Jeder auserwählt hat, ***ut in colendo*** (wohlzumerken, nicht blos ***colendi***), ***quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem***. Da hier die natürlichste Auslegung die ist: Jeder soll die vollste Selbständigkeit haben in der Art der Ausübung seiner Religion, so würde sich demnach auch in Beziehung auf die Christen, mit denen ja diese Andern auf gleiche Linie gestellt werden, das ergeben, dass auch ihnen, und sogar jedem Einzelnen die Art und Weise des Betriebs seines Christenthums freigestellt und diess also wenigstens ein Theil der ihnen gewährten absoluten Freiheit wäre. Wollte man diess aber noch bedenklich und, das „***in colendo***“ einem „***colendi***“ ohne Weiteres gleichsetzend, den Sinn der Stelle darin finden: indem die Christen die vollste Berechtigung zum Christenthum erhalten, solle auch jeder Andere zur Ausübung seiner Religion, aber damit nicht gerade zu jeder Form und Weise ihrer Ausübung volle Freiheit haben, so kann endlich noch auf eine Stelle verwiesen werden, die geeignet ist, diese Angelegenheit vollends in's Klare zu bringen. Diese für das ganze Edikt überhaupt grundlegende Stelle bestimmt im Gegensatz gegen die Gesetzgebung von 312 die neuen Grundsätze der Religionsfreiheit dahin: ***ut daremus et Chri-***

stianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset. Da hier den Christen wenigstens nicht etwa erst die Erlaubniss zum Christenthum überhaupt gegeben werden wollte, denn diese hatten sie schon, auch nicht etwa die Erlaubniss, zu andern Religionen überzugehen, denn ein Uebergang der Christen zum Juden- oder Heidenthum war doch zu unwahrscheinlich oder jedenfalls nicht erst zu gestatten, da dieser Uebergang längst erwünscht gewesen wäre, so kann hier gar nichts anderes gefunden werden, als die deutlich für Jedermann, besonders für die Christen und wohl ganz besonders für die Sektenmitglieder ausgesprochene Erlaubniss, in Religionssachen mit völliger subjektiver Freiheit zu verfahren, also nicht blos die Religion zu wechseln, sondern auch die einmal angenommene Religion nach freiem Ermessen sich zu gestalten. Daraus ergibt sich denn auch die Richtigkeit der obigen Erklärung, und man könnte sagen, eben dieser an die Spitze des Edikts gestellte Satz enthalte im Grund die ganze *libera et absoluta facultas* und ihre zwei nachher besonders hervortretenden Hauptbestandtheile: Freiheit des Uebergangs zu jeder andern Religion und Freiheit in Ausübung einer Religion, zusammenfassend in sich.

Diese zweite Concession des Edikts von 313 hatte für die Christen nichts anderes zu bedeuten, als die Berechtigung jeder Richtung und jeder sich christlich nennenden Sekte, in ihrer besonderen Weise das Christenthum aufzufassen und auszuüben. Und klar ist daraus, was im vorangehenden Edikt von 312 die *σκαιὰ αἵρεσις* gewesen ist. Die dort aufgestellte Forderung, *τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια*, um einen Ausdruck des Porphyrius zu brauchen, enthielt offenbar nicht allein das schon besprochene Verbot in sich, zu einer fremden Religion überzugehen, sondern auch das Verbot, die eigene Religion willkührlich sich zu gestalten und zurechtzumachen, sie enthielt in letzterer Hinsicht und mit Beziehung auf die Christen nichts Anderes in sich, als dasselbe, was schon im Edikt des Galerius jedenfalls als Wunsch des Staats dem Christenthum gegenüber ausgesprochen war: die Vereinigung der Christen aus der Sektirerei heraus zur Einheit ihrer Re-

ligion. Dieses Edikt von 312 muss diese Einheit förmlich gefordert, es muss nur die Eine katholische Kirche und mit nichten die sektirerischen Ausläufer des Christenthums für berechtigt erklärt haben. Diese Auffassung wird uns geradezu in überraschender Weise bestätigt durch die zwei Maximin'schen Edikte, die sich den kaiserlichen von 312 und 313 angeschlossen haben, und deren Abhängigkeit von jenen Edikten gerade durch ihr inneres Verhältniss zu denselben sich bestimmen lässt. Schon oben wurde gegen Eusebius gezeigt, dass das Maximin'sche Edikt, das er 9, 9 gibt, jedenfalls in's Jahr 312, also vor das zweite Edikt der zwei Kaiser fällt, also auch möglicherweise in Abhängigkeit steht vom ersten derselben. Die Abhängigkeit dieses zweiten öffentlich verkündigten Maximin'schen Edikts vom ersten der beiden Kaiser ist allerdings nicht so deutlich, wie die seines ersten vom Edikt des Galerius und seines dritten vom zweiten Edikt der beiden Kaiser, es ist zunächst ganz selbständig gehalten, redet sehr ausführlich davon [1]), wie er seit seinem Regierungsantritt (305) eine friedliche Bekehrung des Christenthums habe anbahnen wollen, wie auch seine neulichen auf Austreibung der Christen gerichteten Verfügungen nur durch die besonderen, überdiess auf das alte Recht gestützten Bitten der Städte erlassen worden seien, wie er nun aber von Neuem den Statthaltern befohlen haben wolle, nicht durch Gewalt, sondern allein durch freundlich schmeichelndes Zureden die Christen zu gewinnen. Nun aber heisst es weiter: wolle einer den Dienst der Götter anerkennen, so sei er natürlich freundlich aufzunehmen, ziehen es aber Einige vor, dem ihnen eigenthümlichen Gottesdienst nachzugehen (*τῇ ἰδίᾳ θρησκείᾳ ἀκολυθεῖν*), an ihr Volk streng sich zu halten (*τὸ τοιοῦτον ἔθνος διαφυλάξαι ἐπιμεληθέντων*), so habe man sie bei ihrem Willen zu lassen. Und zur weiteren Verdeutlichung der hier gegebenen Erlaubniss dient, was Maximin 313 in seinem dritten Edikt von dieser Verfügung sagt: *τῷ παρελθόντι ἐνιαυτῷ ἐνομοθετήσαμεν, ἵν' ἐάν τις βούλοιτο τῷ τοιούτῳ ἔθνει*

1) Eus. 9, 9.

ἢ τῇ αὐτῇ φυλακῇ τῆς αὐτῆς θρησκείας ἕπεσθαι, ἀνεμποδίςως ἔχεσθαι τῆς προθέσεως [1]). Ungehindert soll von den Christen also sein nach dem Edikt von 312, wer sich hält zur *ἡ αὐτὴ φυλακὴ τῆς αὐτῆς θρησκείας*: dieser Ausdruck bezeichnet in der That am allerbestimmtesten die Bedingung, unter der Maximin den Christen Ruhe gönnte, nämlich eine einheitliche zu einem geschlossenen Ganzen sich sammelnde Gottesverehrung, ganz übereinstimmend mit der Bestimmung seiner ersten, dem Edikt des Galerius entsprechenden Verfügung *„εἴ τις τῶν Χριςιανῶν τῦ ἰδίυ ἔθνυς τὴν θρησκείαν μετιὼν εὑρεθείη"*, wie denn wiederum diese Stelle deutlich auf die Ausdrücke unseres in Frage stehenden Edikts hinweist: *διαφυλάξαι τὸ τοιῦτο ἔθνος, ἕπεσθαι τῷ τοιύτῳ ἔθνει* [2]). Und dieses Alles wird endlich noch fast zum Uebermass bestätigt eben wieder durch das dritte und letzte in Abhängigkeit vom 2. Edikt der Kaiser 313 erlassene Edikt Maximins, wo er offenbar ganz übereinstimmend mit jenen Jedem erlaubt, ganz nach Belieben zum Christenthum überzutreten und das Christenthum zu treiben (*καθὼς ἕκαςος βύλεται, ὕτω* —) [3]), welch letztere Bestimmung eben die ungünstige Bestimmung vom Jahr 312 aufhebt, aber auch von Neuem in's Licht setzt. Man verkenne auch nicht, dass mit der Bestimmung: Jeder soll nach Belieben die christliche *θρησκεία* treiben, die er aus Gewohnheit sich zu eigen gemacht (*ἐξ ἔθυς εἵλετο*), oder zu der er sich verpflichtet fühlt (*ἢ δέον αὐτῷ ἐςιν*), vorzugsweise und ausdrücklich das Sektenchristenthum gemeint und (jetzt erst, im J. 313) für berechtigt erklärt sein muss.

Was wir aus den Bestimmungen des Zweikaiser-Edikts

1) Eus. 9, 10.

2) In der ersteren Stelle folgen wir gewiss mit Recht statt Valesius, der *ἔθος* liest, der gewöhnlichen Lesart *ἔθνος*, ebendaher auch an der zweiten Stelle dem Rufin, der *genti*, nicht *mori adhaerere* übersetzt. *Ἔθνος Χριςιανῶν* ist überhaupt der Ausdruck Maximins (9, 9).

3) *ἵνα δῆλον γένηται, ἐξεῖναι τύτοις, οἵ τινες ταύτην τὴν αἵρεσιν μετιέναι βύλονται, ἐκ ταύτης τῆς δωρεᾶς καθὼς ἕκαςος βύλεται ἢ δέον αὐτῷ ἐςιν, ὕτως προσιέναι τῇ θρησκείᾳ ταύτῃ, ἣν ἐξ ἔθυς θρησκεύειν εἵλετο.*

von 313 über den weiteren Inhalt des Edikts von 312 mühsam erschlossen haben, das sehen wir nun hier in dem Edikte Maximins geradezu und positiv ausgesprochen: nicht das Sektenchristenthum, nur eine einheitliche christliche Kirche hat Duldung anzusprechen. Wenn selbst die Abhängigkeit des Maximin'schen Edikts von 312 vom ersten Zweikaiseredikt zweifelhaft bliebe, jenes also nicht zur Aufhellung für dieses benützt werden dürfte, schon die Bestimmtheit und Sicherheit, mit der der Inhalt des zweiten Edikts der Kaiser durch seine Vergleichung mit dem unbedingt von ihm abhängigen letzten Maximin'schen Edikt sich ermitteln lässt, würde einen völlig sicheren Rückschluss auf den Inhalt des ersten Zweikaiseredikts erlauben. Aber die Uebereinstimmung des Maximin'schen Edikts von 312 mit einer der eingreifendsten Bestimmungen, die wir auf jenem Wege im ersten Edikt der Kaiser gefunden haben, während zugleich die zweite wichtige Bestimmung desselben, das Verbot des Uebergangs zum Christenthum, wenigstens im ganzen Geiste jenes Edikts mitenthalten ist, eben diese auffallende Uebereinstimmung berechtigt uns auch, trotz der sonstigen Selbständigkeit des Maximin'schen Edikts von 312 eine Abhängigkeit desselben von dem ersten der Kaiser, dem es der Zeit nach ja jedenfalls nahe stehen musste, anzunehmen und es daher auch zur weiteren Aufhellung und völligen Vergewisserung über dieses nicht auf uns gekommene Edikt zu verwenden; um so mehr, weil Maximin ja auch sonst, im J. 311 und 313, trotz alles Widerwillens in ängstlicher Eile den Eindruck der kaiserlichen Toleranzedikte in seinen Landen durch Concessionen seinerseits zu paralysiren suchte, und ohne diesen äusseren Impuls seine plötzliche Freundlichkeit und Sorge für die Christen auch in diesem Fall gewiss nicht zu erklären wäre. Endlich lässt ja auch Euseb dieses Edikt an das der Kaiser sich anschliessen, freilich fälschlich an ihr zweites (9, 9).

Der Hauptinhalt des wichtigen Edikts von 312 wäre also mit Hilfe des Edikts von 313 und der Maximin'schen Edikte von 312 und 313 gewonnen, wenn es uns gleich nicht mehr möglich ist, seine mehr in's Einzelne gehenden Bestimmun-

gen zu rekonstruiren. Die *πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱρέσεις* können wir nicht mehr alle auffinden, aber gewiss sind sie im Ganzen auch nichts anderes, als einzelne Bestimmungen, die sich an die zwei bisher entwickelten wichtigsten *αἱρέσεις* angeschlossen haben [1]). So mochte vielleicht die Erlaubniss, am Christenthum sich zu betheiligen, nach der mehr oder weniger gewissen Theilnahme eines Individuums am Christenthum zur Zeit der Verfolgung, vielleicht auch nach einer gewissen Zeitlänge der Theilnahme bemessen und ertheilt werden, wodurch denn selbst Solche, die zum *ἔθνος Χριςιανῶν* zu gehören behaupten mochten, in's Heidenthum zurückgedrängt wurden (*ἀνεκρούοντο*); so mochte näher benannt sein, was als christlich gelten dürfe und was nicht gelten dürfe trotz des Christennamens. Neben dem Bisherigen wurde im Edikt endlich auch noch die Frage der im Edikt 311 nur ganz allgemein erlaubten Versammlungsorte näher geregelt: *de quibus — certa antehac forma fuerat comprehensa* heisst es im Edikt 313, und so viel ist aus ebendemselben jedenfalls klar, dass die Christen damals (312) noch keinen Anspruch auf Erstattung ihrer seither in andere Hände übergegangenen Kirchenplätze und Kirchengüter machen durften, weil diese erst im Jahr 313 zurückgegeben wurden. Und so mag vielleicht auch die eine oder andere *σκαιὰ αἵρεσις* diese äusseren Kirchenangelegenheiten, von denen Maximin in seiner entsprechenden Bekanntmachung völlig schweigt, betroffen haben.

Und nun sei nur kurz darauf hingewiesen, welch lebendigen Einblick in die Bewegung jener Zeit, in das Gähren, Ringen und Schaffen des religiösen Geistes, wie in die dem geheimnissvollen mächtigen Zuge der Zeit in ängstlicher Schnelligkeit sich anbequemenden Operationen des heidnischen Staats das vorliegende Edikt in seiner Stellung zunächst zum vorangehenden uns eröffnet, ja wie mit dieser Urkunde gewisser-

1) Wunderlich genug behauptet Mosheim, der doch selbst Eine der Beschränkungen des Christenthums aufgefunden, über die *conditiones* bei Laktanz: *ne conjiciendo quidem investigari hodie potest, quales fuerint* a. a. O. p. 961.

massen jene ganze entscheidungsschwere Zeit wieder vor uns aufersteht. Was ist es doch gewesen, was die zwei Kaiser so auffallend schnell nach dem kaum ein Jahr zuvor erlassenen Edikte zu einem neuen Christenedikt getrieben hat? Der Tod des Galerius brachte es doch nicht mit sich, denn er hob ja nicht die Wirkung eines Gesetzes auf, bei dem sie selber sich betheiligt hatten. Und dass es überhaupt keine solche zufällige Gründe waren, die dieses Gesetz veranlassten, ist wohl klar und deutlich daraus, dass es nicht das alte Gesetz wiederholt, dass es seinen selbständigen, wesentlich neuen Inhalt hat, und dieser neue Inhalt anf was Anderes weist er hin, als auf starke tiefgreifende Verhältnisse und Thatsachen, die den heidnischen Staat getrieben haben, diese neue Christenurkunde zu schreiben? Diese Urkunde redet von selbst. Woher anders denn kann das Verbot des Uebergangs von einer Religion zur andern und eben ganz besonders zum Christenthum stammen, als daher, dass der Staat und die Lenker des Staats es sehen mussten, wie Tausende und wieder Tausende, die bisher aus Furcht und Bequemlichkeit ihr Christenthum und ihre Sympathieen für's Christenthum hinter heidnischen Scheindienst verborgen hatten, nun, nachdem auch nur das Wort der Duldung über das Christenthum ausgesprochen war, offen und rückhaltslos zu dieser Religion hinübertraten? woher anders, als weil das Heidenthum, durch äussere Gewalt bis jetzt dem Christenthum gegenüber in seinem äussern Glanz und seiner Massenhaftigkeit aufrecht erhalten, nun an jenem Einen, wenn auch noch so unfreundlich ausgesprochenen Wort der Erlaubtheit des Christenthums in seine völlige Zersetzung und Auflösung übergehen zu wollen schien? Das Verbot des Uebergangs zum Christenthum das war nun das Gegengewicht, das der heidnische Staat gegen die Richtung des Zeitgeistes in's Feld führte, mit dem er das Uebergewicht des Heidenthums zur Noth aufrecht erhalten wollte. Und weil man nun doch unter diesen Umständen zugleich sich mehr und mehr gezwungen sah, das Christenthum als eine nicht mehr rückgängig zu machende grosse Thatsache anzuerkennen, weil man sich desswegen gewöhnen musste, hinfort es als den Einen

grossen, wenn gleich keineswegs begünstigten Mittelpunkt des religiösen Lebens im Staat anzusehen, so durfte man nicht allein äusserlich es beschränken, man musste auch darauf ausgehen, es seinem innern Wesen und Charakter nach in eine den Interessen und Zwecken des heidnischen Staats entsprechendere Verfassung zu bringen, und daher kommt nun die jetzt erst in vollem Ernst ausgesprochene Forderung eines in sich selbst geschlossenen und einigen, positiven Christenthums. So meinte der Staat nach allen Seiten hin gesorgt, seine Existenz und die Fortdauer der mit ihm so eng verflochtenen Staatsreligion neu gesichert zu haben. Aber dass das Alles völlig vergebliche Operationen, wirkungslose Klugheitsmittel gegen die unaufhaltsame Nothwendigkeit der Geschichte gewesen sind, dafür steht als sicheres unwidersprechliches Denkmal das kaum ein halb Jahr jüngere Mailändische Christenedikt.

Drittes Edikt 313.

Vor Allem die Zeitbestimmung. Man muss dieses Edikt in's Jahr 313 setzen, und zwar, wie wir nachweisen können, ganz an den Anfang des Jahrs. In den letzten Tagen des Oktobers 312 war Maxentius, der Herrscher Italiens und Afrikas, gegen Constantin gefallen. Constantin zog siegreich in Rom ein und ordnete die Angelegenheiten der alten Weltstadt. Im Winter kam er nach Mailand, wo die Vermählung seiner Schwester mit Licinius gefeiert, und zugleich, wie aus dem Edikt selbst hervorgeht, zwischen den zwei Herrschern Berathungen über die Religions- und Staatsangelegenheiten gepflogen wurden. Von da wurde Licinius wieder plötzlich hinweggerufen durch den mitten im heftigsten Winter erfolgten Angriff Maximins auf seine europäischen Ostländer (Lact. c. 45). In den Winter 312—313 fällt das Edikt also jedenfalls. Und weil nun einerseits der Aufenthalt in Rom und die Ankunft der Kaiser in Mailand den Schluss des Jahrs 312 ausfüllt, andererseits der Aufbruch des Licinius mitten im Winter, sein schon am 30. April in Thracien über Maximin erfochtener Sieg (Lact. 46. 47), endlich die, wie wir se-

hen werden, mindestens Ausgang März den christlichen Klerikern gewährte Freiheit von Municipallasten, die doch gewiss dem Mailänder Edikt erst nachfolgte, die Veröffentlichung des Edikts möglichst an den Anfang des Jahrs hinaufrückt, so müssen wir diese in die ersten Monate, spätestens in den Anfang des Märzes 313 setzen. Das in Zusammenhang damit stehende Edikt Maximins fällt dagegen erst in den Sommer dieses Jahrs. Eusebius verlegt dieses Edikt in seine allerletzte Lebenszeit (9, 10), aber er thut diess offenbar, um durch den schnell auf das Edikt folgenden Tod des Mannes tragischen Effekt zu machen, und ganz gewiss hat auch Maximin, in Tarsus eingeschlossen, nicht mehr an ein Toleranzedikt für die Christen denken können. Dagegen ist sehr wahrscheinlich, dass das Edikt, das denn doch in die letzte Zeit Maximins fallen muss, nicht blos des Eusebius wegen, sondern weil das Vorbild des Edikts, das mailändische, am Anfang des Kriegs dem Maximin noch gar nicht bekannt war, der Zeit seiner neuen Rüstung gegen Licinius angehört, als er am 30. April völlig geschlagen und von da in unaufhaltsamer Flucht von Thracien über Nikomedien nach Cappadocien erst in diesem Land wieder stille hielt, sein flüchtiges Heer sammelte und sich zu neuem Kampfe anschickte (Lact. 47). Da mag er unter Anderem auch den zum Abfall verlockenden Sympathieen, die der christenfreundlichere Licinius beim Vorschreiten in den Provinzen Maximins finden musste, ein völliges Toleranzedikt nach dem Muster des mailändischen entgegengestellt haben. Das Allerwahrscheinlichste aber ist, dass Maximin erst durch die Bekanntmachung des mailändischen Edikts in seiner eigenen Hauptstadt Nikomedien durch den siegreichen Licinius am 13. Juni [1]) zu seinem Edikt bewogen worden ist, um jenes bei seinen Unterthanen, besonders bei den ihm noch treu verbliebenen, wirkungslos zu machen. Und dieses Beides, die Bekanntmachung des Licinius und die Maximins, ist zugleich ein interessanter Beleg dafür, wie stark das Christenthum auch in Asien gewesen sein muss, wenn die

1) Lact. 48.

politischen Berechnungen auch dort sich so lebhaft für dasselbe interessirten.

Den Inhalt des mailändischen Edikts haben wir schon oben aus Anlass des vorangehenden Edikts im Allgemeinen kennen gelernt: es enthält die Erlaubniss für Jedermann, zum Christenthum überzugehen, ebenso aber auch zu jeder der bestehenden Religionen, die ihm zusagt, und es enthält die Erlaubniss für die Christen, ebenso aber auch für Jedermann, in völlig freier Selbstbestimmung ihre Religionsangelegenheiten zu treiben und zu ordnen, und beides fasst sich zusammen in den Grundsatz völliger Religionsfreiheit für die Christen und für Jedermann, den der Staat offen ausspricht, aus Rücksichten, wie er sagt, der inneren Ruhe ebensowohl, die durch die allgemeine Unzufriedenheit über das vorige Edikt bedroht war, als der durch die Gottheit bedingten öffentlichen Wohlfahrt, die hinfort in die Hände aller nun so grossmüthig anerkannten göttlichen Mächte niedergelegt wird. Der zweite Theil des Edikts gibt nun aber noch besondere Bestimmungen für das Christenthum. Die Kirchenplätze und Kirchengüter, mögen sie seither von Anderen erkauft oder durch Geschenk erworben worden sein, sind ohne Zögern, ohne die geringste Geldforderung, ohne die geringste Schwierigkeit, doch nicht ohne Aussicht auf Entschädigung durch den Staat, dem *corpus Christianorum*, der christlichen Kirche zurückzustellen; die Statthalter haben die pünktliche und unverweilte Rückgabe dieser Besitzthümer mit aller Energie einzuleiten, damit auch in diesem Punkte für die öffentliche Ruhe gesorgt und die göttliche in so vielen Stücken erfahrene Gnade auch den ferneren Schritten der Herrscher erhalten werde. — Maximin in seinem Edikt [1]) versichert zuvörderst weitläufig seine Sorge für das wahre Wohl seiner Unterthanen, erwähnt seine Verfügung von 312, wonach die zur Einheit der Religion sich verbindenden Christen fernerhin unbelästigt bleiben sollen, und weil nun dieses Gebot von manchen Richtern missverstanden und vielfaches Misstrauen dadurch in den Christen

1) Eus. 9, 10.

geweckt worden, so gebietet er jetzt, um allen Argwohn niederzuschlagen, dass durch sein königliches Geschenk hinfort Jeder die Religion der Christen annehmen und treiben dürfe, so wie er wolle, es gewöhnt sei oder als seine Pflicht ansehe; er erlaubt ferner nicht blos überhaupt Herstellung der Kirchen, sondern er befiehlt auch die Rückgabe der Kirchen und der Kirchengüter, seien sie nun dem Staat oder Städten oder Privaten durch Geschenk oder Kauf anheimgefallen. Die Abhängigkeit dieses Edikts vom mailändischen ist ohne weitere Erklärung deutlich.

Es wäre aber sehr ungeschichtlich, die im Edikte aufgestellte allgemeine Religionsfreiheit als den eigentlichen Kern und Mittelpunkt desselben anzusehen. Diess geschieht von Neander, der die gänzliche Unabhängigkeit der Religion vom Staat, diese mit der bisherigen politisch-religiösen Denkart vom Standpunkt der herrschenden Staatsreligion so sehr in Widerspruch tretende Thatsache, als Hauptinhalt des Edikts mit Nachdruck hervorhebt, und diese gleiche Duldung aller Religionen noch überdiess im Wesentlichen von der religiösen eklektischen Ueberzeugung Constantins herleitet [1]). Von letzterer Behauptung sehen wir hier vorderhand ganz ab. Was nun aber die allgemeine Religionsfreiheit betrifft, so ist sie keineswegs der Mittelpunkt des Edikts weder dem Ursprung desselben noch seiner Tendenz nach. Nicht etwa die allgemeine dem Staate plötzlich aufgegangene Erkenntniss von der Möglichkeit, auch ohne besondre Staatsgötter mit Hilfe aller göttlichen Mächte und aller möglichen religiösen Richtungen sich selbst zu erhalten, hat den Staat zu seinen Bestimmungen über das Christenthum und über die andern Religionen geführt; nichts ist ja deutlicher, als dass das Christenthum allein im Vordergrund der bestimmenden Motive steht, ja geradezu, dass es das einzige alles bestimmende Motiv, den eigentlichen Schwerpunkt für die staatlichen Entschliessungen bildet, die andern Religionen aber und die allgemeine Religionsfreiheit selbst nur ganz abgeleitete und

1) Zweite Ausgabe 3, 25. vgl. p. 22.

leichthin abgeleitete Folgerungen sind. Zu den Christen soll Jedermann übergehen dürfen, die Christen sollen völlige Freiheit haben, das ist das Erste, das Eingreifendste; dann erst heisst es weiter: *quod cum iisdem a nobis indultum videas, intelligit dicatio tua, etiam aliis religionis suae potestatem similiter apertam.* Erscheint so schon die allgemeine Religionsfreiheit nur als eine nicht zu umgehende, aber auch nur anhangsweise gegebene Folgerung aus zufriedenstellenden Concessionen, die im Grund nur dem Christenthum gemacht sind, so bemisst sich dadurch im Voraus, ob es wesentlich in der Tendenz des Staats liegen konnte, allgemeine Religionsfreiheit zu gewähren, oder ob sie nicht vielmehr nur etwas nebenbei Gegebenes und Gewährtes ist; und auch Neander, wenn er einmal einsah, dass dieselbe nur an der Hand des Christenthums hereinkam, wäre diese Reflexion gewiss nahe gelegen. Die Richtigkeit dieser Behauptung erhellt nun aber weiterhin deutlich aus den in der zweiten Hälfte des Edikts dem Christenthum freiwillig gemachten grossen Zugeständnissen, aus der ängstlichen, eilenden Sorge, ihm seinen früheren Besitzstand völlig wiederzugeben. Nicht überhaupt mit der bunten Mannigfaltigkeit aller religiösen Meinungen einen Bund, Friede und Freundschaft zu schliessen, und auf Grund dieser unendlichen Zerstücklung des religiösen Lebens die Staatseinheit künstlich aufzubauen — ein an sich unmöglicher Gedanke — war die Tendenz des heidnischen Staats; mit dem Christenthum Friede und Bund zu schliessen, wenn es einmal nicht möglich war, seinen Sieg über das Heidenthum zu unterbrechen, wenn es einmal nicht möglich war, die Fesseln des Jahrs 312 ihm noch länger aufzuzwingen, das war die Tendenz des Staats, und wenn er sich durch eigenthümliche, unten zu besprechende Verhältnisse gezwungen sah, neben der christlichen Kirche auch jede Art von Sektenchristenthum, in Folge davon aber auch nicht allein alle positiven Religionen, sondern jede Art religiöser Meinungen gewähren zu lassen, so suchte er im einheitlichen Christenthum, im *corpus Christianorum*, in der katholischen Kirche, der er, wie wir noch sehen werden, durch Concession des Sektenchristen-

thums nichts abbrechen wollte, hier suchte er den festen Punkt, der mitten in der Zerrissenheit der kleineren religiösen Gemeinschaften und des Heidenthums überhaupt als eine grossartige Macht der staatlichen Einheit zu Hilfe kommen, ihren Bestand auch ferner garantiren und mit der Zeit wohl auch jene Zerstreuten in seine Masse aufzehren konnte. Und wem diese neue christenfreundliche Tendenz des Staats nicht schon aus dieser Urkunde klar entgegentritt, wer etwa meinen sollte, die so eilig und eifrig ins Werk gesetzte Rückgabe der christlichen Besitzthümer an das *corpus Christianorum*, an die man noch 312 nicht gedacht, habe nur zur Erfüllung der allgemeinen, den Christen wie Jedermann gewährten Toleranz gehört, der braucht nur auf die unmittelbar nachfolgenden Verfügungen Constantin's, der braucht nur auf die schon im März 313 den christlichen Klerikern ertheilte Befreiung von öffentlichen lästigen Dienstleistungen vorläufig verwiesen zu werden, um einzusehen, dass der Staat in religiösen Dingen nicht etwa zu ruhiger Partheilosigkeit, zur Nichteinmischung, zur Selbstbeschränkung auf seine Aufgaben und zum Grundsatz sich entschlossen habe, der religiösen Welt ihren völlig freien Lauf zu lassen, um vielmehr einzusehen, dass er dem Christenthum sich nähern, mit dem Christenthum eng sich verbinden wollte, dass er das Christenthum vor den andern Religionen, die er nur duldete, offen zu begünstigen sich entschloss.

Wie diess nun alles so ging, wie der Staat zu dieser gegen das vorige Jahr so veränderten Stellung zum Christenthum kam, muss sich noch näher zeigen. Da scheint es wohl vor Allem geeignet, auf die eigenthümliche religiöse Veränderung hinzuweisen, die mit Constantin bei Gelegenheit seines Kriegszugs gegen Maxentius im Herbst 312 in irgend welcher Weise vorgegangen sein soll. In der That scheint dieses Ereigniss, das dem Edikt ja auch zeitlich so nahe steht, das vollste Licht über diese Angelegenheit zu verbreiten, und es scheint nur bedauert werden zu müssen, dass Neander und Andere diesen Zusammenhang nicht gesehen, dass sie, und zwar in unrichtiger Weise, das erste harte Christenedikt

von 312 an jenes Ereigniss zunächst angeschlossen haben. Aber vorläufig abgesehen von den verschiedenen kritischen Bedenken gegen jenen Vorgang, auf den auch das im Edikt ausgesprochene Zutrauen zu der oft erfahrenen göttlichen Hilfe in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit keineswegs hinweist, verbietet das Edikt selbst uns, dieses Ereigniss irgendwie in Vordergrund zu stellen. Nicht auf individuelle religiöse Erfahrungen und Erlebnisse Constantin's, überhaupt nicht auf religiöse Ueberzeugungen, wie Neander diess hervorkehrt, weist uns dieses Edikt zunächst hin, sondern auf gewisse durchgreifende und grossartige religiöse Bewegungen im Reich, die an das erste Edikt der zwei Kaiser vom J. 312 sich angeschlossen haben müssen. „Die vorigen Bedingungen erschienen äusserst hart und unsrer sonstigen Milde fremd" so erklärt das diese Bedingungen nun aufhebende Mailänder Edikt und öffnet uns in diesen Worten wiederum einen überraschenden Einblick in die damalige Zeit. Diese Worte, was sind sie in der That Andres, als die laute, vernehmliche Sprache jenes längst verstummten Jahrhunderts, die lauten, massenhaft anschwellenden Klagen von Christen und Nichtchristen zu den Stufen des kaiserlichen Throns, der Ausdruck einer das ganze Reich durchdringenden gewaltigen Aufregung der Geister, hervorgerufen durch die verkümmerte, schmal und missgünstig zugeschnittene Gewährung der Duldung des Christenthums? und was sind hinwiederum diese Worte im Edikt selbst zugeständnissweise ausgesprochen anders, als Worte der Abbitte der ihr Unrecht wohl erkennenden Herrscher an die Unterthanen? Diess liegt alles so auf der Hand, dass wir nicht nöthig haben, gegen den etwa zu erhebenden Vorwurf unbefugt hereingetragener Phantasie zu protestiren. Was nun aber diese Aufregung hervorrief, das war vorzugsweise das im J. 312 ausgesprochene Verbot des Uebergangs zum Christenthum. Denn darein wird ja im Edikt 313 die Aufhebung der gehässigen αἱρέσεις ausdrücklich, ja an der bestimmten Stelle, die von dieser Aufhebung redet, wird sie einzig und allein gesetzt in die vollständige Freigebung des Uebergangs zum Christenthum. Das Verbot des Uebergangs zu einer

andern Religion, dieser in aller Feinheit im Edikt 312 gegen das Christenthum eingelegte Hemmschuh war es also, der die öffentliche Meinung so stark herausgefordert hatte, dessen reaktionäre Tendenz gegen die Richtung der Zeit, gegen die Neigung Tausender, zum Christenthum überzugehen, eine nur um so energischere Gegenwirkung dieser allgemeinen Richtung hervorrief, gegen deren Kraft und Gewalt aller Widerstand vergeblich und reines völliges Nachgeben das einzige besänftigende und niederschlagende Mittel war. Und das ist wohl auch wieder ein schlagender Beweis, welche ungeheure Macht das Christenthum mitten im Heidenthum war, diese Eine Thatsache, dass das kaum eben erst geduldete Christenthum im Stande war, ohne äussere Gewalt allein durch die Kraft der öffentlichen Meinung mit Einem Schlag die künstlich gezogene Schranke der Staatsgewalt niederzuwerfen und die Staatsgewalt selbst zu demüthiger Anerkennung seiner Macht und zu ängstlichen Entschuldigungen über ihre Missgriffe zu nöthigen.

Ein viel geringeres Moment zur Abänderung der Gesetzgebung von 312 muss die dort an's Christenthum besonders, dann aber auch an alle Religionspartheien gerichtete Aufforderung zum Festhalten an der Einheit, an dem Positiven ihrer Religion gewesen sein. Dieses Moment tritt ja in der Urkunde bei weitem nicht so hervor, wie jenes erstere. Und die Unzufriedenheit über diese Bestimmung kann auch unmöglich eine so sehr die Massen durchdringende gewesen sein. Die katholische Kirche, die Hauptmacht der Zeit, durfte mit dieser Bestimmung ja wohl zufrieden sein, und die Strömung des religiösen Geistes trieb die ihre Religion verlassenden Heiden doch vorzugsweise in ihren Bereich, viel weniger natürlich in das Heerlager der Sekten und der verschiedenen kleineren Religionspartheien. Offenbar kann von diesen allein die Missstimmung über den betreffenden Paragraphen von 312 ausgegangen sein. Ihre Existenz war bedroht, sofern man von ihnen Anschluss an die verwandten grösseren Religionsgesellschaften, ihre ursprüngliche Religion, verlangte; ihr Verharren in der Besonderheit schien künftig intolerante

Behandlung durch den Staat, Ahndungen und Strafen nach sich zu ziehen. Das gab nun auch eine Bewegung und eine Unruhe mehr im Kleinen; man könnte sagen, wie im ersten Punkt des Edikts der eigentliche Kern des religiösen Geistes, seine Richtung auf einen adäquateren Inhalt des religiösen Bewusstseins verletzt worden sei, so habe man hier die äussere Schaale, seine formelle Freiheit, das Recht der unbedingten, wenn auch in's Unendliche sich zersplitternden Subjektivität ihm angetastet. Und das gab nun auch wieder Schwierigkeiten und Verlegenheiten für den Staat; das Thun und Lassen war gleich schwer. Ueberliess man es den christlichen Sekten, auch ferner Sekten zu bleiben, so kam man aus der Zersplitterung nicht heraus; Anwendung des Zwangs aber konnte doch zu keiner Einheit führen, sondern am Ende nur zu neuem Zwiespalt in der geschlossenen Kirche. So entschloss man sich denn, die Ausübung der Religion auch in diesem Theil freizugeben, in der Art und Weise des Christenthums und demgemäss auch in der Art der Ausübung jedes andern Kultes volle Freiheit zuzugestehen; und man entschloss sich dazu, weil gegen die geschlossene Einheit der Kirche diese kleinen, in sich selbst zergehenden Partheiungen keine zu fürchtende Macht schienen. Wir haben mit dieser Erklärung eine an sich mögliche Auslegung im Voraus abgewiesen, als hätte der Staat dem Christenthum überhaupt völlig freie Organisation und Gestaltung zugestehen wollen; diese Auslegung würde aber aufs stärkste anstossen gegen das deutlich nachzuweisende Verfahren des Staats vorher und nachher in Beziehung aufs Christenthum. Ein einheitliches Christenthum erscheint vorher und nachher als offen ausgesprochene Tendenz des Staats; bei jener Auslegung würde der Staat sich dieser Tendenz begeben, und wir würden erst gar nicht wissen, warum, da doch die Kirche im Grossen gegen jene Bestimmung sicherlich keinen Protest erhob.

Durch die bisherige genauere Entwicklung der Genesis des mailändischen Edikts fällt nun endlich auch ein helles Licht auf den zweiten Haupttheil desselben, auf die freundliche, schleunige, unentgeltliche Rückgabe der christlichen

Kirchenplätze und Kirchengüter. Diese Neuerung gegenüber der Gesetzgebung von 312 hat man bis jetzt gar nicht erklärt. Aber sie erklärt sich so gar einfach aus dem völligen Missglücken des Versuchs vom vorigen Jahr, die herrschende Religion gegen das bis jetzt nur aus Noth geduldete Christenthum zu befestigen und sicher zu stellen. Wie da die künstlichen Schranken unter der Wucht des Zeitgeistes so schnell dahinsanken, wie dem Zug der Sympathieen zum Christenthum keine Macht mehr wehren konnte, wie die nun völlig concessionirte Auflösung des Heidenthums drohend vor Augen stand, da wars zum Greifen klar, dass blose Duldung und missgünstige Duldung des Christenthums nicht mehr genügte, dass an der Hand dieses Christenthums vielmehr allein noch Rettung war, dass der Staat selber, wenn er sich erhalten wollte, lau, ja untreu werden musste gegen die alten Götter, die ihn erbaut hatten, um Freundschaft zu schliessen mit dem eben noch verdammten, bei Strafe verbotenen Christen-Gott, dessen Begünstigung der bedrohten staatlichen Einheit wieder eine umfassende religiöse Grundlage geben und sogar der sich vereinzelnden, nothgedrungener Weise vom Staat anerkannten Sektirerei ein Motiv zur Rückkehr werden konnte. Darum stellt denn auch dieses Mailänder Edikt besonders in seiner zweiten Hälfte in der That nichts Andres in sich dar, als den ersten Ansatz zur Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion.

Diesen ersten Ansatz in der ersten Zeit nach Erlassung des Edikts, in den aus dem Jahr 313, zum Theil auch 314 noch übrig gebliebenen, an das Edikt grossentheils unmittelbar sich anschliessenden Urkunden näher nachzuweisen, liegt noch in den Gränzen unsrer Aufgabe. Von vorn herein macht sich hier bemerklich der überaus ehrerbietige Ton, in dem der Kaiser und seine Bevollmächtigten vom Christenthum reden. Ueberall heisst es schon jetzt: *ἡ ἁγία αὕτη θρησκεία, ἡ ἔνθεσμος καὶ ἁγιωτάτη καθολικὴ θρησκεία, σέβασμα ὀφειλόμενον τῇ ἁγιωτάτῃ αἱρέσει, ὁ σεβασμιώτατος νόμος.* Von seiner Ehrfurcht (*αἰδὼς*) gegen die *ἔνθεσμος καθολικὴ ἐκκλησία* redet Constantin ebensogut gegen den römischen Bischof

Miltiades, als der Proconsul Anulinus, der aber immerhin eins sein mag mit dem zu des Optatus Zeit noch berüchtigten Christenverfolger in Afrika (*impius judex Anulinus*) [1], dem karthagischen Bischof Cäcilian gegenüber von der ***reverentia sanctitati legis debita***. In den Briefen an die Bischöfe Cäcilian und Miltiades (313) und den Bischof von Syrakus, Chrestus (314), vergisst Constantin auch nie, sie der Obhut des *μέγας Θεός*, des *Θεὸς παντοκράτωρ* zu empfehlen, während er freilich seinem Prokonsul Anulinus in den zwei aufbehaltenen Briefen einfache Gesundheit wünscht [2]). Diese Sprache, diese Ehrerbietung, dieser lebhafte Verkehr mit Bischöfen, wie er schon aus den wenigen Mittheilungen des Eusebius klar wird, weist nicht schon dieses über den Gedanken bloser Toleranz des Christenthums entschieden hinaus? Und dem entsprechen nun auch die Thaten. Nicht genug, dass im Mailänder Edikt die Statthalter schon nachdrücklich genug zur ***intercessio efficacissima*** für die Christen, zur schleunigsten (***quantocius***) Erfüllung des Gebots der Rückgabe der Kirchengüter ermahnt worden sind, Constantin heisst den Prokonsul Afrika's, Anulinus, auch noch ausdrücklich, sobald er sein Schreiben erhalte, sogleich die Sache einzuleiten; *σπούδασον*, heisst es am Schluss, *σύμπαντα αὐτοῖς ἀποκατασταθῆναι ὡς τάχιστα, ὅπως τούτῳ ἡμῶν τῷ προςάγματι ἐπιμελεςάτην σε πειθάρχησιν παρεσχηκέναι καταμάθοιμεν* [3]). So viel lag Constantin an schleunigster, pünktlichster Erfüllung. Kaum etwas später aber, jedenfalls noch im März 313 schrieb Constantin an den Bischof Cäcilian in Carthago, er habe beschlossen, ausgezeichneten Dienern der katholischen Kirche in Afrika, Numidien, Mauretanien für ihren Aufwand eine Unterstützung zu geben, und der Oberrentmeister von Afrika sei angewiesen, ihm für diesen Zweck zur Vertheilung

1) Opt. Mil. d. sch. Don. 3, 8.

2) s. die Urkunden, Briefe des Kaisers, bei Eus. 10, 5—7. Ein wichtiger Brief des Anulinus bei Augustin, epist. 68, in der Benedikt. Ausg. Par. 1841 (II, p. 302 f.) ep. 88.

3) Eus. 10, 5. Hein. p. 256 f.

unter den Klerikern 3000 folles, d. i. mehr denn 70,000 Rthlr., zu übergeben, und wenn diess nicht genüge, so möge er ohne Anstand mehr verlangen, da die betreffende Stelle angewiesen sei, ohne Zögerung jeder Geldforderung des Bischofs zu entsprechen (Eus. 10, 6) [1]. Auch noch im März (denn die Antwort aus Afrika lief Mitte Aprils ein) erhielt Anulinus von Constantin die Mittheilung, weil der eifrige Gottesdienst von jeher dem römischen Reich das grösste Glück gebracht, so wolle er, dass die Diener der katholischen Kirche, die sogenannten Kleriker, schlechthin von allen öffentlichen Dienstleistungen entbunden werden, um dem der Gottheit gebührenden Dienst in keiner Weise entzogen zu werden. (10, 7).)

So weitgehende Zugeständnisse und Begünstigungen, der unbestreitbare Ausdruck des lebhaften Wunsches des Staats, mit der christlichen Kirche in enge Beziehungen zu treten, wurden der katholischen Kirche gemacht fast gleichzeitig mit dem mailändischen Edikt, dessen Sinn und Bedeutung dadurch ein neues Licht erhält. Insbesondere zeigt die pekuniäre Unterstützung der einflussreiehsten (ῥητοί) Kleriker, wie viel Constantin daran lag, den Stand, in dessen Hand das Regiment der Kirche sich befand, für sich und seine Zwecke zu gewinnen; und in diesem Streben hatte er, wie wir aus seinem Schreiben an Cäcilian ersehen, von Anfang an christliche Kleriker, christliche Bischöfe als dienstbare Geister an der Hand. Nach einem von Hosius gefertigten und über-

1) Dass dieser Brief in die erste Zeit des neuen Verhältnisses des Staats zum Christenthum fällt, ist aus seinem ganzen Inhalt klar, auch abgesehen davon, dass Euseb in diese Umgebung nur Briefe aus dem J. 313—314 aufgenommen. Dass er aber in die allererste Zeit dieses Verhältnisses fällt, ist deutlich daraus, dass Cäcilian noch ziemlich unangefochten Bischof war, während andererseits Anulinus schon Mitte Aprils den vollen Ausbruch der Feindseligkeit der Donatisten an Constantin berichtet. Und dass endlich das Geldgeschenk an Cäcilian noch früher falle, als die Entbindung der Kleriker von den Lasten, wird deutlich daraus, dass jener den Ausbruch der Feindseligkeiten in Afrika meldende Brief des Anulinus sich unmittelbar an die leztgenannte Concession anschliesst. Diese ist also später als jenes Geldgeschenk.

schickten βρέβιον, nach einer kurzen Anweisung oder am Ende geradezu nach einem von ihm gemachten Verzeichniss soll Cäcilian die Gelder vertheilen: da finden wir also schon hier, zu Anfang des Jahrs 313, den späterhin besonders auch im arianischen Streit so geschäftigen Hoftheologen, den gewandten Bischof **Hosius** von Corduba in Diensten Constantins, wir finden ihn als den, der aus Auftrag des Kaisers den einzelnen Bischöfen die einflussreicheren Kleriker bezeichnet, denen die Geldunterstützung zufliessen soll, oder der wenigstens den Bischöfen die nöthigen Winke gibt, wer besonders bedacht werden solle. Und da finden wir also schon hier den Abschluss des neuen Bundes zwischen dem Staat und der bischöflichen Kirche wenigstens von einem Theil dieser Kirche, als deren Agent Hosius erscheinen kann, mit lebhaftem Eifer betrieben; und da finden wir also schon hier die Grundlinien jenes Constantin'schen durch die gemeinsten Motive des Gelds und der Ehre lenkenden und gelenkten Christenthums, auf welches von Anfang an Staat und Kirche, ein römischer Kaiser und christliche Bischöfe freundlichst und in voller Uebereinstimmung zusammenzukommen, sich zu vereinigen wissen.

Das in der Hauptsache politische Interesse, das der Kaiser am Christenthum hatte, äussert sich in sehr bezeichnender Weise auch in den Urkunden dieses und des nächsten Jahres. Die festgeschlossene Einheit des Christenthums, die schon in den Toleranzedikten von 311 und 312 verlangt, und auf die auch im Mailänder Edikt, wie wir nun erst völlig sehen, nicht verzichtet wurde, sie tritt in diesen Urkunden als Wunsch und Forderung Constantins überall hervor, ja sie ist der Gegendienst, den die christlichen Bischöfe für seine Freundlichkeiten ihm schuldig sind [1]). Recht bezeichnend spricht daher auch der Vertreter Constantins in Afrika, Anulinus, dem Bischof Cäcilian und seinen Klerikern, nachdem er ihnen die grosse Wohlthat der Befreiung von öffentlichen Aemtern mitgetheilt (April 313), zu, *ut unitate consensu*

1) Man vergleiche, wie aus entgegengesetztem Interesse Kaiser **Julian** die Sekten und Häretiker begünstigt, vgl. Amm. 22, 5.

omnium facta, cum omni omnino munere indulgentia majestatis liberati esse videantur, catholica custodita sanctitati legis debita reverentia divinis rebus inserviant (Aug. a. a. O.). Die καθολικὴ θρησκεία, ἐκκλησία, das allein der kaiserlichen Wohlthaten fähige *corpus Christianorum* wird daher überall sehr betont, und nicht ohne Grund heisst es in der Ueberschrift des Briefs an Anulinus wegen der Kirchengutsrückgabe, das Geschenk habe gegolten μόνῃ τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Das ἁρμόττειν τῷ σεβασμιωτάτῳ νόμῳ, die ἀδελφικὴ καὶ ὁμόφρων ὁμοψυχία ist überall Constantins Forderung, es erscheint ihm als höchst betrübt (βαρὺ σφόδρα), das Volk in Entzweiung, Bischöfe im Streit zu sehen; er sieht im theologischen Kampf nur hässliche Händel (αἰσχραὶ ζυγομαχίαι), Streitsucht, Privatfeindschaft, Schlechtigkeit, Verkehrtheit, Gottlosigkeit (ad Chrest. a. 314), ja geradezu Wahnsinn (μανία ad Caec. a. 313); die Urheber davon sind gesinnungs- und haltlose Leute (ἄνθρωποι μὴ καθεστώσης διανοίας), Verführer des Volks der allerheiligsten katholischen Kirche (ib.). Diese Streitenden vergessen nicht nur ihre Pflicht der brüderlichen Einigkeit, sondern geradezu die Ehrerbietung, die man dem allerheiligsten Glauben schuldig ist, und machen das Christenthum zum Gegenstand des Spotts der Andersdenkenden (ad Chrest.) [1]). Daher ist es sein heisser Wunsch, die Streitigkeiten abzuschneiden, Alles zum schuldigen Dienst und Glauben zurückzuführen (ib.); ja er redet schon im Sommer 313 von seiner Ehrerbietung gegen die katholische Kirche, die ihn treibe, von den Bischöfen zu verlangen, keinerlei (μηδὲν καθόλου) Schisma und Entzweiung an irgend einem Ort zu dulden, als von einer dem Bischof Miltiades von Rom wohlbekannten Thatsache [2]). Und diese Einheit herzustellen, wo sie gestört war, das sah er jetzt schon als sein Recht und als seine Pflicht an, denn dass in Provinzen, die die göttliche Vorsehung ihm übergeben hat, Spaltungen seien, fällt ihm schwer aufs Herz (ad Milt. a. 313).

1) Wie z. B. etwas später der arianische Streit auf die heidnischen Theater kam vit. Const. 2, 61.

2) Es ist ein Einladungsschreiben zu dem in Rom im Herbst (Opt. Mil. a. a. O. 1, 23) abgehaltenen Verhör Cäcilians.

Und wirklich auffallend, aber auch ein Beweis, wie fügsam und des kaiserlichen Schutzes froh die bischöfliche Kirche war, ist die grosse Sicherheit und Bestimmtheit, mit der er hier von Anfang an auftrat. Aus Anlass des eben offener hervortretenden donatistischen Streits schreibt Constantin im März 313 an den Bischof Cäcilian, Prokonsul Anulinus und Vicepräfekt Patricius haben gemessenen Befehl, auf solche Dinge ein Auge zu haben; lassen jene Leute nicht von ihrem Wahnsinn, so möge der Bischof ohne Bedenken ihnen die Angelegenheit übergehen, damit sie jene Menschen, wie ihnen befohlen, zur Ordnung bringen (ἐπιστρέψωσι). Die kirchliche Einheit des Christenthums nöthigenfalls mit dem Schwert der weltlichen Gewalt zu schützen und aufrecht zu erhalten, das war also jetzt schon der Gedanke Constantin's, jetzt schon hatte er den Muth, der bischöflichen Kirche in diesem Sinn Anträge zu machen, und ehe er sie auch nur ausdrücklich gefragt, hatte er schon seinen Behörden Instruktionen darüber gegeben. Und mag er nun auch weiterhin darüber belehrt worden sein, dass das Richteramt in Glaubenssachen zunächst nicht ihm, sondern der Kirche zugehöre, wie denn auf seine Veranlassung im Herbst 313 eben in jener Angelegenheit die bischöfliche Versammlung in Rom zusammentritt, so sah er sich doch auch so noch in aller Bestimmtheit als den Lenkenden, Ordnenden an, wozu die unbehilfliche, unausgebildete Organisation der Kirche selber beitrug, wie denn von donatistischer Seite geradezu die Aufforderung an ihn ergangen war (313), in jener Angelegenheit eine Versammlung zu berufen (Opt. Mil. 1, 22). Sein Wille ist's also nach seinen Briefen, den Streit abzuschneiden, er trifft die Veranstaltung zur Versammlung in Rom (ἔδοξέ μοι ad Milt.), und weil sie keinen Einfluss gewinnt, muss er wieder Vorsorge treffen, dass die Sache endlich zum Ziele komme (ad Chrest.). Zu jener ersten Versammlung beruft er eigenhändig den Bischof Miltiades, überschickt zur Orientirung den Bericht des Anulinus und die Anklageakte gegen Cäcilian an die Richter, nach Arles auf den 1. August 314 beruft er den Bischof Chrestus von Syrakus mit zwei Presbytern, mit der

Aufforderung zur Benützung der Staatspost und zur Mitnahme dreier Sklaven zur Bedienung; und wiewohl er die eigentliche dem h. Gesetz entsprechende Entscheidung den Bischöfen überlässt, so macht sich doch sein eigener Wille nachdrücklich genug geltend, wenn er 313 dem Bischof Miltiades sagt: er wolle, dass die Bischöfe nirgends Zwiespalt zurücklassen; wie denn auch selbstverständlich ist, dass der kluge Kaiser sich seinen Einfluss auf die freien bischöflichen Versammlungen sattsam vorbehielt, und auch bekannt genug, dass er die Mittel kannte, Majoritäten sich zu schaffen [1]).

Inwieweit der Constantin des Jahrs 313, den man sonst seiner eigenen religiösen Ueberzeugung nach zu unklarem Eclecticismus, seinem politischen Verhalten nach zum Grundsatz allgemeiner Religionsfreiheit sich bekennen lässt, dessen Uebergang zum Gedanken einer christlichen Staatsreligion man nirgends aufzuweisen weiss, inwieweit er schon der spätere Constantin gewesen ist, das ist im Bisherigen wohl deutlich geworden. Der Constantin des Jahrs 313, der mit dem christlichen Klerus so freundlich verkehrt, ihm die öffentlichen Kassen öffnet, ihm die dankenswerthesten Freiheiten schenkt, der so eifrig über die Einigkeit der Kirche wacht, der den Streitigkeiten im Schooss der Kirche seine Zeit, seine Mühe, und ohne Sparen die Gelder des Staates opfert, ihnen aber auch mit allen Zuchtmitteln der Staatsgewalt gründlich abzuhelfen schon jetzt entschlossen ist, der im Christenthum endlich so sehr seine eigene Sache sieht, dass ihm der Spott der Andersdenkenden, also namentlich auch der Heiden, über den theologischen Zank unerträglich ist, warum anders, als weil die Würde der Kirche darunter leidet, ihr Sieg dadurch gehemmt wird [2]), dieser Constantin steht schon mit-

---

1) Recht naiv bemerkt Eus. mit Beziehung auf die Synoden und die Theilnahme Constantin's daran: *ὅσους μὲν ἑώρα τῇ κρείττονι γνώμῃ πειθηνίους, πρὸς εὐσταθῆ τε καὶ ὁμογνώμονα παρεσκευασμένους τρόπον, εὖ μάλα τούτους ἀπεδέχετο, χαίροντα δεικνὺς ἑαυτὸν τῇ κοινῇ πάντων ὁμονοίᾳ· τοὺς δ' ἀπειθῶς ἔχοντας ἀπεστρέφετο.* Vit. Const. 1, 44.

2) Man vergleiche, wie der spätere Constantin zu den Bischöfen in

ten auf der Bahn des späteren Constantin, des *συνθεράπων* der Bischöfe (ad Ari. v. C. 2, 69), des *„καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος"* (4, 24), des *εἰρήνης πρύτανις* (2, 68), des *κοινὸς ἐπίσκοπος* (1, 44), nur dass dieser vollends ausbaut, was jener anfängt, nur dass dieser ausspricht, was jener still sich vornimmt, nur dass dieser dem Christenthum das Monopol gibt, während jener es erst begünstigt, nur dass dieser die Religionseinheit im Staat als seinen Willen proklamirt, während jener sie zum fernen Ziele steckt. Ja man halte sich nur an die Eine Thatsache, wie der spätere Constantin ganz und völlig in derselben Weise, wie schon 313 und 314, Einigkeit und Frieden in der Kirche fordert, ganz in derselben Weise den Zwiespalt, der ihn Thränen und Seufzen und schlaflose Nächte kostet (2, 72), hasst und verabscheut, wie z. B. im Schreiben an Arius und Bischof Alexander (2, 65—72), in den Reden in Nicäa (3, 12. 21. vgl. 17), um mit aller Gewissheit einzusehen, dass seine Entschliessungen schon 313 fertig waren, dass er selbst wenigstens in dem Punkt historisch treu und richtig redet, wenn er noch vor dem Ausbruch der donatistischen Streitigkeiten, an denen er sich seit 313 betheiligte, den Plan einer allgemeinen Staatsreligion will aufgefasst haben, wenn er im Brief an jene Alexandriner in ganz unverfänglicher und glaubhafter Weise berichtet, er habe schon damals den Gedanken gehabt, die Religion aller Völker zu vereinigen, im Bewusstsein, dass mit der Einheit der Gottesverehrung auch eine günstige Veränderung der öffentlichen Verhältnisse Hand in Hand gehe, und dann das ganze schwerkrankende Staatswesen zu verbessern, und das Erstere habe er durch das geheimnissvolle Licht des Gedankens berechnend zu erreichen gesucht (*ἀποῤῥήτῳ διανοίας ὀφθαλμῷ συνελογιζόμην*) [1], das Zweite durch die Kraft militärischer

---

Nicäa sagt: Uneinigkeit mache nur, dass die Heiden lachen, während sie durch den lockenden Eindruck der neuen Verhältnisse gewonnen werden könnten. Vit. Const. 3, 21.

1) Diess ist wohl der Sinn der Worte, der passender ist als der andre auch mögliche Sinn: mit dem stillen Blick meines Gedankens.

Gewalt (2, 65 vgl. 66). — Und je deutlicher sich so herausstellt, mit welcher Sicherheit und Bestimmtheit Constantin vom Mailänder Edikt an den wohlberechneten Weg gegangen, um so besser erklärt sich auch, wie der zu weiterem Vorgehen weniger entschlossene und geneigte, die Nothwendigkeiten der Zukunft weniger klar ermessende Licinius ganz von selbst, und noch vielmehr, wenn's einmal zwischen beiden Kaisern zur eifersüchtigen Entzweiung kam, zum Heidenthum und zu seiner Begünstigung sich zurückgetrieben sehen musste.

Schluss. Das angebliche Wunder 312.

Nach allem Bisherigen erscheint die folgenreiche That Constantin's, dem Staat an der Stelle der heidnischen, bis jetzt freilich nicht angetasteten Staatsgötter das Christenthum zur religiösen Grundlage zu geben, im Wesentlichen als das Werk einer die innere Nothwendigkeit des Gangs der Dinge glücklich und klar erkennenden und ihr sich fügenden Staatsklugheit. Diese ganze Geschichte bedarf religiöser Sympathieen Constantin's für's Christenthum nicht; ihr Gang ist sicher und gemessen, ohne Sprung, zeigt nirgends eine Lücke, die durch individuelle Neigungen Constantin's ausgefüllt werden musste. Die Verordnungen und Schreiben Constantin's selber machen keinen Hehl daraus, dass er vor Allem nach der Zeit sich richte und ihren Forderungen, und dass er dem Christenthum seine Liebe zuwende um seiner starken, geschlossenen, lebenskräftigen Einheit willen. Aber das mag demungeachtet zugestanden werden, dass Constantin denn doch nicht blos in der kalten Berechnung des Staatsmanns mit der Religion kalkulirte, dass eine gewisse religiöse Stimmung zum Gang der Dinge wenigstens ihren kleinen Beitrag gab. Man darf sich für diese Ansicht zwar nicht berufen auf die Ehrfurcht, die Constantin schon 313 vor dem heil. Gesetz zur Schau trägt, auf die salbungsvollen Reden an die Bischöfe und Proklamationen an die Unterthanen, auf den merkwürdigen Trieb zum Predigen, den er später in sich fühlte, denn

in dem Allem kann und darf man Tendenz sehen, aber eigen war ihm doch, und das war nichts Gemachtes, eine abergläubische Furcht vor göttlichen Mächten und unläugbar ist seine abergläubische Ueberzeugung von einer magischen Wunderkraft des Kreuzes Christi. Daher darf man auch nicht sagen, das schon im Mailänder Edikt neben der *quies publica* hervorgehobene Motiv der allgemeinen Religionsfreiheit, der „*divinus juxta nos favor*", sei blose Phrase gewesen. Und wenn sich im Edikt dieser *divinus favor* gleich nirgends ausdrücklich auf den Christengott beziehen lässt, so wird doch seine Macht, sein Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten ohne allen Zweifel in jener Stelle wenigstens mitanerkannt. Wenn nun aber, wie aus eben dieser Stelle und vielen anderen zu sehen ist, das Urtheil Constantin's über die göttlichen Mächte und ihre Anerkennung sich wesentlich nach ihrem Einfluss auf das Wohl und Wehe des Staatslebens richtete, so sieht man nun auch weiter sogleich ein, dass der äussere Respekt Constantin's, den er in dieser staatsmännisch interessirten Weise vor der Stärke, dem Einfluss des Christen-Gottes empfand, offenbar wieder zum grössten Theil auf der Macht und Stärke ruhen musste, die das Christenthum im Reich entfaltete. Eusebius gibt von jener Thatsache freilich noch einen andern Grund an. Er lässt den Kaiser auf seinem Zuge gegen Maxentius als einen starken Gott (noch vor dem Wunder) den Christengott erkennen, weil die letzten Kaiser mit ihren Heidengöttern Unglück, sein Vater mit dem Christengott Glück gehabt habe. Diese Reflexion ist freilich, auch vom problematischen Christenthum des Constantius abgesehen, höchst unwahrscheinlich, da es damals doch wohl schwer gewesen wäre, die Regierungen eines Diokletian, Galerius, Licinius, Maxentius, Maximin als unglückliche aufzufassen, und sie ist offenbar nur eine spätere nach dem Untergang der Gegner des Kaisers gemachte Reflexion; aber wäre sie auch richtig, das darin liegende Moment würde von selbst wieder zurückweisen auf das erstgenannte. An einen Christengott konnte das römische Alterthum ja gar nicht eher glauben, also auch Glück und Unglück nicht eher von ihm

herleiten, bis es ihn in seinen Bekennern sah; der Ὕψιςος, der höchste Gott, ist einem Celsus verächtlich, weil seine Bekenner, die Juden, keine Erdscholle besitzen, und die letzten Christen vor der Verfolgung Mark Aurels ärmlich sich verkriechen müssen (Orig. c. C. 8, 69); ein rechtes Zutrauen zu seiner Existenz fasste das Alterthum erst, wenn seine Kirche einmal so felsenfest dastund, wie in Constantin's Zeit; sie war die unmittelbar greifbare Thatsache, die ihm vor Allem und einem Constantin vor Allem den Christengott predigte. Und so ergibt sich ganz von selbst, dass das religiöse Motiv, das wir Constantin nicht schlechthin absprechen, doch völlig mit dem politischen sich verschlang, und seine religiöse Anerkennung des Christengottes völlig Hand in Hand ging mit der politischen Anerkennung des Christenthums als einer unüberwindlichen vom Staate selber zu respektirenden Macht.

Wie steht es nun aber mit der Sage, die die religiöse Umwandlung Constantin's in einem bestimmten Faktum fixiren will, mit der Sage von den Wundern des Jahrs 312? Diese Sage ist im Grund schon im Bisherigen zurückgewiesen. Denn redet sie hochfahrend von ausserordentlichen entscheidenden Wundern, so beschämen wir sie durch den schon gelieferten Nachweis, dass von den Wundern auch nicht eine Spur und nicht eine Spur von Einfluss auf die Verhältnisse und Handlungen im Grossen und Kleinen in der nachfolgenden Geschichte sich greifen lässt; redet sie bescheidener von psychologischen Hergängen, so halten wir ihr unsern Satz entgegen, dass die auf natürlichem Weg zu Stand kommende Neigung Constantin's zum Christenthum schlechthin in Abhängigkeit gegangen sei von seinem erst 313 neu und klar von ihm aufgefassten politischen Interesse. Aber um keinen Rest in dieser Sache übrig zu lassen, der immer noch irgendwie imponiren und sich fernerhin als trefflicher Schlüssel zur folgenden Geschichte immer wieder empfehlen könnte, sei zum Schluss dieses irgendwie „Thatsächliche" noch kurz ausdrücklich in Erwägung gezogen.

Die ganze volle Geschichte mit sammt ihren psychologischen Prämissen, auf die Neander vorzugsweise gebaut hat,

steht einzig und allein in der *Vita Constantini*, die Euseb in seinen letzten Jahren nach dem Tod des Kaisers (337—340) geschrieben hat. Dagegen hat der vor dem Zwiespalt des Constantin und Licinius, jedenfalls im Jahr 313 oder 314 seine *mortes persec.* schreibende, mit allem bei Hof und Reich Geschehenen wohlbekannte, für Wunder, wo er sie fand, wie nur z. B. im Licinius-Maximin'schen Krieg (313), höchlich interessirte Laktantius nur die simple Nachricht: *commonitus est in quiete C., ut coeleste signum Dei notaret in scutis* (c. 44), kein Wort von der grossen vor dem Heer erfolgten Himmelserscheinung, von den weiteren Widersprüchen beider Berichte gar nicht zu reden, wie namentlich, dass das Gesicht bei Laktanz auf den Vorabend der Entscheidungsschlacht gegen Maxentius unter den Mauern Roms fällt, das Wunder bei Euseb lange vorher auf irgend einen dem von Gallien ausgehenden, allerdings schon beschlossenen Unternehmen gegen Maxentius offenbar noch vorangehenden Kriegszug (s. v. C. 1, 27 f. vgl. 37). Aber noch mehr: Euseb in seinem älteren spätestens 325 (vor dem Concil in Nicäa J. 325, vor der Hinrichtung des Crispus J. 326) geschriebenen Werk, in seiner Kirchengeschichte 9, 9 weiss nicht einmal soviel zu erzählen, er weiss buchstählich gar nichts von diesem irgendwie wunderbaren Ereigniss. Wohl gibt er sich ja alle Mühe, im Untergang des Maxentius in der Tiber ein Pharaowunder zu sehen, zu dem er eine Reihe alttestamentlicher Sprüche aufbietet, und er lässt desswegen die Kaiser an Maximin von den παράδοξα τῶν πεπραγμένων εἰς αὐτοὺς ἐκ θεοῦ schreiben, aber von einer göttlichen Offenbarung, und wäre es auch nur wegen einer Kreuzfahne, redet er nirgends, und begnügt sich, den von Haus aus schon christlichen Constantin vor dem Aufbruch Gott und seinen λόγος und Jesus Christus anrufen zu lassen. Und stimmt damit nicht ganz zusammen, dass in dem zuverlässigsten Beweisstück, das wir in Händen haben, im Religionsedikt 313, das unmittelbar der Wundergeschichte gefolgt sein müsste, wie in den Verordnungen, die sich daran hängen, auch nicht ein Wort von einer besondern wunderbaren Offenbarung des Christengottes

geredet wird, kein Wort von einer besondern Anerkennung seiner Hoheit, dass hier die Duldung der Christen aus ganz andern Gründen hergeleitet wird, die widerfahrene Huld und Gnade der Gottheit nicht allein durch Erlaubniss des Uebergangs zum Christenthum, sondern durch Erlaubniss des Uebergangs zu jedweder dem Einzelnen konvenirenden Religion für die weitere Zukunft erkauft werden will? Wie könnte völliger, als es hier geschieht, der Gedanke beseitigt werden, als hätte Constantin sein Glück in besonderer Weise dem Christengott gedankt! Stimmt damit endlich nicht völlig zusammen, dass die Heiden so ganz unbefangen, wie Nazarius in seinem Panegyrikus vor Constantin selber im J. 321, den Sieg desselben im J. 312 der Hilfe der heidnischen Götter zuschreiben konnten, und dass noch später unter Theodosius Libanius in seiner Schutzrede für die Tempel ganz unbefangen diesen Sieg vom Gebet des Heers zu den heidnischen Göttern herleiten konnte? Im Blick auf dieses Schweigen der Urkunden, auf die Unwissenheit Eusebs, auf die Unbefangenheit der Heiden, im Blick endlich auf die Mühe Eusebs in seiner v. C., den **Zweifeln** der Leute entgegen („man könnte es bezweifeln") die Sage durch Berufung auf eine eidliche Versicherung des gestorbenen Kaisers durchzusetzen (1, 28), darf man ja ganz gewiss fragen: wie wäre das Alles möglich, wenn die Sage wirklich auf einer Thatsache ruhte, und auf einer so öffentlichen, nach der Versicherung Constantin's einem ganzen Heer sichtbaren Thatsache![1])

---

1) Das einzige Zeugniss, das man ausser dem oben Genannten für die Sache aufbringen könnte, wäre das schon nach der euseb'schen K.-G. (9, 9) nach dem Sieg über Maxentius in Rom errichtete Denkmal mit der Kreuzfahne und der Inschrift. Aber die euseb'sche K.-G. weiss als Voraussetzung dieses Denkmals eben einfach nur die Christlichkeit Constantin's überhaupt, kein besonderes wunderbares Faktum. Und weil wir an diese Christlichkeit im J. 312 wenigstens noch nicht glauben, so dürfen wir wohl fragen, ob Euseb nicht hier, wie auch sonst christlichen Schriftstellern geschieht, in einem gutrömischen Zeichen, einer hasta, ein Kreuz gesehen habe? und diese Frage werden wir bejahen, weil doch schwer einzusehen ist, wie das Kreuz da-

Solch eine Sage, die in ihrer ausgebildeten, wenn auch höchsten Orts approbirten Form den geschichtlichen Nachrichten widerspricht, die auch in ihrer ursprünglichen, unschuldigsten bei Laktanz erhaltenen Form diesen Nachrichten widerspricht, aber auch selbst sich nicht weigert, in's Gebiet frommer Dichtung einregistrirt zu werden, die selbst 10 Jahre nach ihrer Entstehung noch so wenig Halt und Kraft hat in der öffentlichen Meinung, dass heidnische Schriftsteller vor Constantin selbst das Gegentheil reden, dass der Wundererzähler und dienstbeflissene Lobredner Euseb kein Plätzchen dafür hat, solch eine Sage zeigt sich zu deutlich als eine ungeschichtliche Sage, deren Entstehung zu erklären aber auch gar keine Mühe macht. Es ist insofern auch völlig verschwendete Mühe, mit Neander vom Wunder, das er nicht glauben kann, auf das einfach Thatsächliche, das zu Grunde liegen könnte, zurückgehen zu wollen. Aber auch die grösste Willkühr ist es, ohne Rücksicht auf die entgegenstehenden Zeugen beruhigt auf die späte Darstellung der *vita Constantini* aufzubauen, und noch grössere Willkühr ist es, das dort erzählte durch einen Eid des Kaisers bekräftigte Wunder aus seiner Objektivität zu einer halb natürlichen, halb psychologischen Thatsache zu degradiren. Woher denn

mals gleich so ohne Weiteres (in der Inschrift) als ὁ ἀληθινὸς ἔλεγχος τῆς ἀνδρίας, als vollgiltiger Beweis und Symbol männlicher Tapferkeit bezeichnet werden konnte. Jedenfalls aber könnte das Denkmal auch erst später errichtet sein. Wollte aber etwa als letzter Beweis für die Sache das Argument angewendet werden, dass die Sage ohne faktische Grundlage unerklärlich wäre, oder dass man doch den Eid des Kaisers respektiren müsse, so ist dem einfach entgegenzuhalten einerseits die faktische Produktivität jener Zeit in solchen Sagen, um nur an die heidnische Sage über C. zu erinnern und an die christliche schon 314 verbreitete Sage von dem den nicht eben christlichen Licinius (313) ein christliches Schlachtgebet lehrenden Engel (Lact. 46), andrerseits das natürliche Interesse des Kaisers an der Verbreitung einer seine göttliche Mission verherrlichenden Sage, die er, in seinem Wort ohnehin nicht sehr gewissenhaft, des guten Zwecks wegen selbst mit einer feierlichen Versicherung unterstützen konnte. Zuerst mögen die Christen im Heer dem Kreuz, das sie an sich trugen, den Sieg gedankt haben.

das Recht, göttliche Mittheilungen zu blosen inneren Seelenvorgängen zu machen? woher das Recht, aus dem in den Wolken stehenden, hellleuchtenden, dem ganzen Heer sichtbaren Monogramm des Namens Christi mit der Inschrift „τούτῳ νίκα" eine blose und allein nur dem Kreuzeszeichen ähnliche und nur von Constantin und etlichen Christen der Umgebung gesehene Wolkenbildung zu machen? Vollends fällt aber diese Hypothese zusammen, weil auch den Seelenvorgängen, auf die Neander besonders baut, alle Wahrscheinlichkeit abgeht. Nach einer höheren Macht zum Beistand soll Constantin sich umgesehen haben, hauptsächlich gegen die Wirkungen der von Maxentius in vollem Maass gebrauchten heidnischen *sacra.* Nun wollen wir darüber nicht streiten, ob dieser Aufwand in heidnischen helfenden Mitteln nicht am Ende ursprünglich überhaupt blos zum Ton christlicher Erzählungen gehört, in denen der Konflikt des Heidenthums mit dem Christenthum dargestellt wird, wobei wir nur an den Kampf des Maximin und Licinius (Lact. 46) und noch viel mehr an den des Licinius und Constantin erinnern, (v. C. 2, 4. 5. 16); aber abgesehen davon ist die Vorstellung denn nicht geradezu abentheuerlich, als hätte Constantin wegen des Opfereifers seines Gegners sich selbst vom Schutz der Götter ausgeschlossen halten müssen, als hätte er diesen Schutz als ein Monopol für jenen sittenlosen nur durch zügellose Prätorianer über ein murrendes Volk herrschenden Blutmenschen (— der ebendarum auch überhaupt nicht sehr zu fürchten war —) betrachten können! als hätte ferner Constantin, wenn er auf diese heidnischen *sacra* so grosse Stücke hielt, nicht vor allen Dingen als Heide auf gleichem Boden operiren müssen, statt das Kreuzeszeichen in Gedanken zu bewegen und den Christengott, an den ein Römer in diesem Falle gar nicht denken konnte, weil er ihn höchstens in dem unbezwinglichen Leidensmuth seiner Bekenner ahnte, aber in keiner Weise ihn als einen Lenker irdischer Geschicke und gar als einen hilfreichen Schlachtengott sich vorzustellen vermochte! Nur wenn man, wie Eusebius, den Constantin damals nicht blos um der Götter des Maxentius willen, sondern schlechthin aus innerer

Nichtbefriedigung von den Heidengöttern sich abwenden lässt, hat man etwas mehr Recht, ihn eben damals an den Christengott denken zu lassen, obwohl schon oben gezeigt ist, dass Constantin wenigstens die Reflexion, die Euseb ihn machen lässt, damals schwerlich schon gemacht hat. Aber abgesehen davon hat man sich dann erst noch, und auch bei der Neander'schen Auffassung hat man sich mit der feststehenden Thatsache noch auseinanderzusetzen und wird Mühe haben, sich mit ihr auseinanderzusetzen, dass Constantin so gar kurz, wohl kaum ein Vierteljahr zuvor in seinem „äusserst harten" Religionsedikt sich seinen Grundsätzen nach als entschiedenen Heiden, als eifrigen Verfechter der Vorrechte und des ungeschmälerten Bestands der alten Religion, als kaltentschlossenen und besonnenen Gegner des Christenthums ausgewiesen hat. Daher liesse sich „die Thatsache" höchstens noch so „denkbar" machen, dass man sagte, die damalige Entscheidung für den Christengott sei nicht eben Folge einer plötzlichen inneren Aenderung, sondern sie sei schon eine Folge gewesen der damaligen Verhältnisse und der Erkenntniss von der Undurchführbarkeit des „harten" Edikts und von der Nothwendigkeit einer neuen freundlichen Stellung zum Christenthum; aber diese letzte Ausflucht ist endlich einfach mit der Entgegnung abzuweisen, dass der Kriegszug gegen Maxentius doch nicht wohl die geeignete Zeit war für die Sorgen der inneren Regierung, denen nach den geschichtlichen Nachrichten erst nach dem Krieg in den friedlichen Conferenzen in Mailand Rechnung getragen wurde. Und so zeigt sich wohl klar und deutlich: die Neander'sche das Wunder des Jahrs 312 in moderner Weise aufbauende Hypothese erfüllt von ihrer sonstigen Unhaltbarkeit abgesehen in keiner Weise, was sie versprochen hat, für den Zusammenhang der Constantin'schen Geschichte in jenem Faktum einen trefflichen Schlüssel herzustellen: rückwärts stösst sie an feststehende Thatsachen an und wird in die Luft gebaut, vorwärts weiss sie auch nicht in einer Spur den geringsten Einfluss jenes Thatsächlichen auf Constantin's öffentliches und Privatleben nachzuweisen. Von Constantin's angehendem Christenthum sieht man

einfach nichts ausser in unmittelbarster Abhängigkeit von den politischen Beziehungen zum Christenthum, und es datirt sich demgemäss, wenn man eine Zahl will, vom J. 313.

III.

Neue Untersuchung über das Markus-Evangelium, mit Rücksicht auf Dr. Baur's Darstellung.

Von

Dr. Hilgenfeld.

(Fortsetzung und Schluss.)

5) Ueberfahrt zu den Gadarenern. Wunderheilungen in Kapernaum. Mark. 4, 35—5, 43.

Beide Evangelisten (vgl. Luk. 8, 22—56) holen jetzt gleichmässig die meisten früher (Abschn. 2) übergangenen Abschnitte aus Matth. K. 8. 9. nach, von der Ueberfahrt zu den Gadarenern bis zur Auferweckung der Tochter des Jairus. Der Vorgang des Markus in dieser Hinsicht ist aber schon von vorn herein gesichert, wenn wir oben (H. 1, S. 108) die Zurückstellung der Ueberfahrt, welche bei Matthäus die erste Entfernung von Kapernaum ist, richtig aus dem eigenthümlichen Zweck des Markus, den Eindruck Jesu anfangs als einen durchaus günstigen zu schildern, erklärt haben. Wesshalb sollte Lukas diese Erzählungen dort vermieden und hier eingefügt haben? Sagt man mit Baur, der nächste Gesichtspunkt dieser Begebenheiten solle die Grösse Jesu sein, welche sich durch alle diese wunderbaren Thaten, die Stillung des Sturms, die Teufelaustreibung, die Wiederbelebung der Tochter des Jairus, in ihrem vollen Glanze zeige: so ist hier doch jedenfalls der Eindruck der Wundergrösse Jesu nach aussen hin, auf welchen es vor Allem ankommt, total verschieden von dem Erfolg ihrer ersten Aeusserung in Kapernaum. Eine

Anerkennung dieses wesentlichen Unterschieds ist auch bei Baur zu finden. Die Schattenseite der evangelischen Geschichte tritt auch nach ihm darin hervor, dass der Eindruck aller dieser Thaten Jesu ein sehr äusserlicher, die Aufnahme, die er fand, eine sehr unbefriedigende war. Nur soll das Charakteristische dieses Abschnitts eben in der Schilderung der Jünger liegen, die ihn so wenig zu fassen und zu verstehen wussten. Diese Tendenz blickt allerdings, wie Baur S. 37 nachweist, bei Lukas im Vergleich mit Matth. 8, 26. 27. schon bei der Stillung des Sturms (Luk. 8, 25) durch, welcher die Verwunderung der Jünger aus dem Motiv der Furcht erklärt, so dass das Wunder bei ihnen ganz denselben Eindruck macht, wie bei den Gadarenern (V. 35) [1]. Die zweite Erzählung von den dämonischen Gadarenern hat, wie Baur selbst zugibt, nichts speciell auf die Jünger sich Beziehendes. Um so mehr ist es, wie Baur behauptet, unleugbar, dass Lukas bei der Auferweckung der Tochter des Jairus sehr bestimmt im Vergleich mit Matthäus diese ungünstige Darstellung der Jünger hervortreten lässt. Sollte dieses Streben auch weniger aus der Frage des Petrus, Luk. 8, 45. (bei Mark. 5, 31. aller Jünger) hervorblicken, so ist es doch ganz unverkennbar bei der Wiederbelebung der Entschlafenen, da Lukas 8, 51 f., abweichend von Matth. 9, 23., die drei Hauptapostel Petrus, Johannes, Jakobus mit den Eltern des Mädchens Jesum verlachen und von ihm ausgetrieben werden lässt. Dieser eine Zug reicht aber doch schwerlich aus, um, ganz abgesehen von der Geschichte bei den Gadarenern, welche jedenfalls ein Hauptbestandtheil dieses Abschnitts ist (ohne denselben Gesichtspunkt irgend zu begünstigen), die von Matthäus abweichende Ordnung und Stellung zu erklären, und es ist von vorn herein gewiss ebenso denkbar, dass Lukas auf Grund-

1) Ich möchte fragen, warum man hier nicht mit demselben Rechte, wie so oft bei Markus, in dem Ausdruck des Lukas 8, 25. *φοβηθέντες ἐθαύμασαν* eine Combination des *ἐθαύμασαν* Matth. 8, 27. mit dem *ἐφοβήθησαν* des Mark. 4, 41. finden darf, der sich ja auch darin gleich bleibt, dass er an beiden Stellen (auch 5, 15.) nur von der Furcht spricht.

lage der Anordnung des Markus diese Modificationen anbrachte. Diese Darstellung der Jünger würde sich ja aber auch aus der Tendenz des Markus vollkommen erklären, bei welchem die Jünger gerade bei ihrer ersten bestimmteren Unterscheidung von dem keiner tieferen Empfänglichkeit fähigen ὄχλος (4, 1.) noch so unreif in der Einsicht erscheinen, so dass es dem stetigen Fortschritt, welchen Markus liebt, ganz angemessen ist, wenn sie bei der Stillung des Sturms als solche erscheinen, die den festen Glauben noch nicht haben (4, 40.), Markus ist ja aber noch ganz ferne davon, 5, 37 f., die drei Hauptapostel mit Lukas zu den Verlachenden und Ausgetriebenen zu rechnen. Warum soll also nicht auch Lukas in seiner eigenthümlichen Tendenz auf der Grundlage des Markus, der sich 5, 35—37. bereits von Matthäus erweiternd entfernt hat, diese weitere Ausführung angebracht haben können? Gebt man überhaupt von der Priorität des Lukas aus, so kann man die Zurückstellung dieser Abschnitte aus Matth. 8. 9. wohl nur daraus erklären, dass Lukas in so früher Zeit, vor dem Abschluss des Apostelkreises, eine so tiefe Herabsetzung der Jünger nicht für passend halten könnte. Aber konnten ihm diese Erzählungen, als er bei Matthäus auf sie geführt wurde, wohl für einen solchen Zweck, der ihnen bei Matthäus noch ganz fern liegt, besonders geeignet erscheinen? Nur wegen eines einzigen Verses (Matth. 8, 26.), der hierfür einen Anhalt darbot, sollte Lukas diesen ganzen Abschnitt zurückgestellt haben? Und hatte er diesen Gesichtspunkt schon 5, 17 f. bei der ersteren Auswahl aus Matth. 8. 9., wesshalb redet er schon dort (5, 33.) von Jüngern Jesu im Allgemeinen? Wesshalb sollte er dort ferner auch die Matth. 9, 18 f. noch gar nicht mit der Ueberfahrt verbundene Heilung der Blutflüssigen und Todtenauferweckung zurückgeschoben haben? Wie einfach erklärt sich uns diese abweichende Anordnung bei Markus, welcher 2, 1 f. nur die Erzählungen aufnahm, in denen eine Opposition gegen Jesum hervortritt, und die dort zurückgestellten Erzählungen gerade hier nachholt, wo sie wegen der grösseren Unempfänglichkeit des Volks und der noch so schwachen Geisteskraft der Jünger so vortrefflich in den Fort-

schritt seiner Darstellung eingreifen! In demselben ist es so passend, dass der Eindruck Jesu nach aussen hin immer mehr in blosser Furcht (5, 15.) oder Verwunderung (5, 20.) besteht, dass er eigentlich immer mehr abnimmt, je mehr die Wunderkraft Jesu gesteigert wird [1]).

6) Vom Auftritt in Nazareth bis zur Blindenheilung in Bethsaida. Mark. 6, 1. 8, 26.

Der nun folgende Abschnitt zeugt gerade zu Anfang und am Schluss besonders von der Selbständigkeit des Markus. Wie ist es aus blosser äusserer Abhängigkeit zu erklären, dass er die Verwerfung in Nazareth aus einem weit späteren Abschnitt des Matth. 13, 54 f. gerade hier vor der Aussendung der Jünger einschaltet, oder in dieser Weise den Uebergang des Matth. 9, 27—38. von der Auferweckung des Mädchens zu der Apostelaussendung (Matth. 6, 10.) eigenthümlich ersetzt? Warum sollen wir über diesen Fall nicht ebenso urtheilen, wie über die Voranstellung der Apostelwahl Mark. 3, 1 f. vor die Schmähung des dämonischen Bündnisses, welche ganz ebenso den unmittelbaren Zusammenhang von Matth. 12. durchbrach? finden wir nicht auch hier wieder dieselbe kunstvolle Gruppirung der Schatten- und der Lichtseite der evangelischen Geschichte? Wesshalb gab Markus der Erzählung der Verwerfung eine so unverkennbare Beziehung auf die sogleich folgende weitere Verkündigung des Evangelium, wenn

1) Welchen ganz anderen Eindruck macht die Auferweckung der Tochter des Jairus bei Matth. 9, 26. *καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην*, während Markus 5, 43. Luk. 8. 43. ihre Bekanntmachung verbieten lassen! — Das Verfahren Ewald's, dem Markus 5, 3. einen Zusatz aus Luk. 8, 27., und auch am Schluss (V. 43.) noch das Ende des Lukas zu diktiren (drei erste Evv. S. 241 f.), zeigt nur, wie sehr er selbst den Vorwurf eines noch sehr zufälligen, rein persönlichen, jeder wahren Begründung entbehrenden Denkens und Schreibens (Jahrb. d. bibl. Wiss. III, 242 f.) verdient, und wie sehr er in solchen willkührlichen Proceduren mit Bruno Bauer zusammentrifft, der ganz ähnlich mit Mark. 2, 14. 3, 22. 6. 9, 7. 33 f. verfährt (Kritik d. Evv. 1850 Bd. 2, S. 175. 203. 206. Bd. 3, S. 62. 87 f.).

er nicht eben diese durch die vorhergehende Verwerfung in Nazareth motiviren wollte? Diese Verwerfung in der Vaterstadt ist bei Markus ebenso deutlich als die Spitze dargestellt, in welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa ausläuft (wesshalb auch 6, 4. die Erwähnung der Verwandten, wie Baur S. 23 bemerkt, auf die frühere Wirksamkeit 3, 20 f. zurückweis't), als sie dieselbe bei Lukas eröffnet. Dr. Baur sucht diese Voranstellung dieser Begebenheit, die Markus nur aus Rücksicht auf Vollständigkeit aufgenommen haben soll, daraus zu erklären, dass Jesus seine Jünger, wenn er mit ihnen schon nach Nazareth kommen sollte, nach ihrer Aussendung nicht sogleich wieder zur Hand hatte. Was hinderte ihn dann aber, einfach 6, 13. die Rückkehr der ausgesandten Apostel, und erst dann die Reise nach Nazareth zu erzählen? Und hat Jesus doch bei Matth. 11. die ausgesandten Jünger, deren Rückkehr gar nicht erzählt wird, gleich wieder bei der Hand. Hatte die Verwerfung in Nazareth für Markus überhaupt gar keine höhere, innerliche Bedeutung, so konnte er ja, wie er so Vieles ohne Rücksicht auf Vollständigkeit übergeht, auch über diese Erzählung hinweggehen. Ist es doch ganz in seiner Weise (vgl. 3, 7 f.), solche eigenen, für seine Darstellung bedeutungsvollen Uebergänge zu bilden, auch wo von einem Einfluss des Lukas gar nicht die Rede sein kann (7, 32—37). Die Begebenheit in Nazareth ist überhaupt das treffendste Gegenstück zu dem die galiläische Wirksamkeit bedeutungsvoll eröffnenden Auftreten in Kapernaum. Hier wie dort erregt das Auftreten Jesu, und zwar ausser seiner Lehrweisheit auch seine Wunderkraft, Erstaunen (6, 2. vgl. 1, 22.). Während das Erstaunen aber dort der Anfang eines lebendigen Interesses an Jesu, der Verbreitung seines Ruhms in der Umgegend ist (1, 28.), so ist es hier der Anfang des Aergernisses, der Beweis für die Verachtung jedes Propheten in seinem Vaterlande. Die Angabe, dass Jesus nur wenige Wunder vollbringen konnte wegen der ungläubigen Gesinnung (6, 5. 6.), ist das gerade Gegentheil zu den Abendheilungen in Kapernaum (1, 38 f.). Markus scheint diese Antithese noch durch die ausdrückliche Bemerkung, dass der Vor-

fall an einem Sabbat geschah, mehr hervorgehoben zu haben (6, 2.), während er durch die Lehrthätigkeit in den umliegenden Flecken (6, 6.) zu der folgenden Aussendung hinüber leitet. Nach Baur soll nun aber Markus in manchen Einzelheiten seine späteste Stellung unter den Synoptikern verrathen. Aber darf man den Markus schon desshalb auf die Grenzlinie des Kanonischen und des Apokryphischen stellen, weil er sich 6, 3. in der Bezeichnung Jesu als Sohns der Maria und als Zimmermann mit apokryphischen Evangelien berührt?. Auch diese Evangelien enthalten ja manches Alte, während andererseits selbst Matthäus, der ursprünglichste Evangelist, Züge enthält, die Baur als apokryphisch bezeichnet (a. a. O. S. 108 u. 143).

Liess sich also die Priorität des Markus vor Lukas bis jetzt ohne alle Schwierigkeit durchführen, so ist es im Folgenden geradezu unmöglich, dass Markus von Lukas abhängig gewesen sein soll, weil dieser Evangelist theils wegen früherer Anticipationen, theils durch völlige Auslassungen ganz aus dem Parallelismus der Synoptiker verschwindet. Da Priorität und Selbständigkeit der Darstellung, wie Baur S. 46 bemerkt, nicht gleichbedeutend sind, so kann man hier an sich ebenso gut die Priorität des Lukas, als die des Markus, behaupten. Muss nicht aber die zwischen Luk. 9, 17 u. V. 18. klaffende Auslassung des ganzen Abschnitts Matth. 14, 22—16, 12. Mark. 6, 45—8, 21., mit welchem Lukas sonst (6, 39. 12, 1.) bekannt ist, es von vorn herein unwahrscheinlich machen, dass ein Evangelist, der so lückenhaft über diesen Theil der Geschichte hinwegeilt, dem Markus in seiner vollständigen und wohlgeordneten Darstellung den Weg gezeigt haben sollte? Abgesehen von der Angabe von Bethsaida (Mark. 8, 22. Luk. 9, 10.), auf welche ich kein grosses Gewicht legen möchte, ist es besonders die Schilderung der Jünger, in welcher Baur den Einfluss des Lukas selbst da nachweisen will, wo derselbe als Begleiter ganz ausbleibt. Allerdings erscheinen die Jünger nämlich Mark. 6, 52. als noch so verstockten Herzens, dass sie die Wundermacht Jesu aus dem vorhergehenden Speisungswunder nicht erkennen, und desshalb erregt das See-

wandeln ihres Meisters in ihnen nur ein blosses Staunen (V. 51. ἐθαύμαζον vgl. 5, 20). Wenn wir also eine ungünstige Darstellung der Jünger im vorigen Abschnitt nur bei Lukas 8, 51 f. fanden, so finden wir sie hier nur bei Markus ohne allen Vorgang des Lukas, und man darf also nicht behaupten, dass Markus nur in Uebereinstimmung mit Lukas ungünstig über die Jünger urtheile. Vielmehr, anstatt den Markus, nachdem er sich von Lukas getrennt hat, noch einen Blick auf jenes Evangelium hinüberwerfen zu lassen, „in welchem solche Urtheile über die Zwölf allein ihren wahren Sinn haben," werden wir hier bei Markus eine selbständige und eigenthümliche Tendenz annehmen dürfen. Als sein Vorgänger bietet sich ja weit einfacher Matthäus dar, welcher gleichfalls schon vor dem Bekenntniss des Petrus die geringe Einsicht der Jünger hervorhebt (15, 16 f. 16, 8 f.), und Markus folgt hierin nicht nur dem Matthäus (7, 18 f. 8, 17 f.), sondern er verschärft sogar den Tadel an letzterer Stelle, mit demselben Ausdruck der Herzensverstocktheit (8, 17.) wie 6, 52. Ferner stellt Jesus die Jünger hier (8, 18.) ganz in die Kategorie des draussen stehenden Volks, indem er die Worte, dass sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, Jes. 6, 9. 10., welche ursprünglich Matth 13, 13 f. Mark. 4, 12. dem Volke galten, gerade auf die Jünger anwendet. Aehnlich weis't ja auch die καρδία πεπωρωμένη Mark. 6, 52. 8, 17. auf die für die Fassungskraft des Volks klassische Stelle Jes. 6, 10. (vgl. Joh. 12, 40. πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν) zurück. Endlich lässt Markus hier die Jünger nicht, wie Matth. 14, 33., nach dem Seewandeln verehrungsvoll ausrufen: wahrlich, du bist Gottes Sohn! offenbar aus keinem andern Grunde, als um die Vorwegnahme der erst dem Petrus aufgegangenen Erkenntniss zu vermeiden. Zeigt sich nicht auch hierin der Alles in einem stetigen Fortschritt motivirende Charakter seiner Darstellung? Tritt nicht auch darin die innere Consequenz seines Ganges, zu dessen Erklärung Lukas gar nicht nöthig ist, deutlich hervor, dass er von dem Parabelvortrag an die Erkenntniss der Jünger, welche ihnen an sich verliehen ist, als noch unentwickelt darstellt, bis sie 8, 29. in dem Bekennt-

niss des Petrus als in der Hauptsache durchgedrungen und entwickelt erscheint?

7) Vom Bekenntniss des Petrus bis zum Schluss der galiläischen Wirksamkeit. Mark. 8, 27 — 9, 50.

Von dem Bekenntniss des Petrus an wird die Harmonie der Synoptiker durch den Zutritt des Lukas 9, 18 f. wieder ziemlich hergestellt, und es lässt sich im Allgemeinen bei Lukas auch hier das Streben nach möglichster Abkürzung bemerken. Unter den Einzelheiten, aus welchen das Abhängigkeitsverhältniss zwischen Markus und Lukas zu entscheiden ist, macht auch Baur S. 66 noch Mark. 8, 34. (vgl. Luk. 9, 23.) für seine Ansicht geltend. Auch dann, wenn das ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας bei Lukas nicht, wie de Wette glaubte, auf die Jünger, sondern über die Jünger (Luk. 9, 21. αὐτοῖς) hinaus auf die Volksmenge hinweise, die man ja auch sonst (Matth. 15, 10. Mark. 7, 14. und bei Luk. 11, 29. 12, 1.) ohne gehörige Vermittelung plötzlich herbeidenken muss, so dass Lukas dasselbe Herbeirufen des Volks stillschweigend voraussetzen würde, welches nur Markus ausdrücklich bemerkt, auch bei dieser meiner Fassung, meint Baur, würde doch nur die Priorität des Lukas folgen, weil derselbe den bestimmten Ausdruck des Markus nicht unbestimmt gemacht haben würde. Aber könnte man nicht nach demselben Grundsatz in der Schilderung der Kleidung des besessenen Gadareners (Mark. 5, 15., vgl. Luk. 8, 27. 35.) und bei der Tempelreinigung (Mark. 11, 18., vgl. Luk. 19, 47. 48.) sehr einfach die Priorität des Markus beweisen? Und warum sollte man nicht auch bei Lukas, obgleich er vorher (V. 18.) gesagt hat, Jesus sei mit den Jüngern allein gewesen, einen weiteren Zuhörerkreis voraussetzen dürfen? Kann uns die Annahme befriedigen, sein πρὸς πάντας erkläre sich aus dem Gegensatz gegen die von ihm übergangenen speciellen Worte Jesu an Petrus Matth. 16, 17 f.? vielmehr erwähnt er ja selbst V. 18. ausser den Jüngern, mit welchen Jesus freilich zunächst allein ist, noch Volkshaufen, und wenn αὐτοῖς V. 21. sich offenbar auf die Jünger bezieht, so werden wir nur um so mehr bei πρὸς

πάντας V. 23. an die Volkshaufen denken dürfen. Lukas setzt also eine Umgebung schon voraus, welche nur Markus ausdrücklich heranbringt.

Das Hauptgewicht liegt aber jedenfalls auf der Verklärungsgeschichte, auf den Worten, die Petrus nach Mark. 9, 5. 6. Luk. 9, 33. in Unwissenheit redete. Bei Markus V. 6. (οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο, nach Tischendorf) ist diese Unwissenheit durch dieselbe Bestürzung der Jünger motivirt, welche Matth. 17, 6. erst auf die Himmelsstimmen folgen lässt, und Lukas sagt ohne dieses Motiv nur μὴ εἰδὼς ὃ λέγει, indem er die Bestürzung gleichfalls erst später folgen lässt, und zwar, als die beschattende Wolke die Erschienenen aufnimmt (V. 34.). Nach Dr. Baur, welcher diese Stelle höchst scharfsinnig und blendend für seine Ansicht benutzt hat, ist jedoch gerade diese Unwissenheit nur bei Lukas wohl motivirt. Sprach Petrus die Worte: „Meister, es ist so schön, dass wir hier sind, und so wollen wir drei Hütten bauen u. s. w.", ohne zu wissen, was er sagte, so ist bei ihm diese Unwissenheit nur als Folge der V. 32. erwähnten Schlaftrunkenheit der Jünger anzusehen, und es ist an sich von geringer Bedeutung, ob man hier διαγρηγορήσαντες δὲ erklärt: als sie aber erwacht waren (de Wette, Strauss u. A.), oder: da sie jedoch (mit dem Schlaf ringend) wach geblieben waren (Meyer, wohl auch Baur). Also halb schlafend, halb wachend verlor Petrus sich mit träumerischem Entzücken in die reizende Erscheinung. Auch die geistvolle Deutung ist einleuchtend, welche Baur dem Schlaf der Jünger bei Lukas giebt. Es mag gerade mit seiner Art, die Apostel darzustellen, zusammenhängen, dass die von tiefer Schlafsucht befallenen Jünger, die in der Verdunkelung ihres Bewusstseins nicht einmal wissen, was sie reden, den Contrast zu der erhabenen, grossartigen Lichtscene darstellen sollen; es mag ihr Schlaf (vgl. Matth. 26, 43.) „die zur Tiefe niederziehende und den Aufschwung zur reinen Lichtwelt hemmende Schwerkraft der irdischen Naturen" bezeichnen. Aber mit den Folgerungen für die Priorität des Lukas kann ich nicht übereinstimmen. Markus soll auch hier seine innere

Halbheit durch Combination des Matthäus und Lukas bezeugen. Einerseits sei ihm durch Lukas ein Bedenken über die für Matthäus noch ganz unanstössigen Worte des Petrus aufgegangen, andererseits soll er gleichwohl diese ungünstige Darstellung der Apostel möglichst gemildert haben, indem er sie aus Schlaftrunkenen zu Bestürzten mache, um die Ursache ihres Betragens nicht in sie selbst, sondern nur in den augenblicklichen Eindruck der äusseren Erscheinung zu setzen. Dadurch entstehe aber in seiner vermittelnden Darstellung ein psychologischer Widerspruch, weil es sich nicht denken lasse, dass die Jünger in demselben Moment zugleich in dem Zustand der Furcht und Bestürzung und des Wohlgefallens und Wohlbehagens waren. Das Eine schliesse das Andere offenbar aus, und Markus habe die nach den beiden Anderen erst später eingetretene Furcht ungehörig vorangestellt. In der That muss hier sogar Ewald (drei erste Evv. S. 274) anerkennen, dass Matthäus sich im Allgemeinen der ursprünglichen Erzählung am treuesten angeschlossen habe, und dass Markus V. 6. die Furcht der Jünger etwas zu frühe eintreten lasse. Lässt sich also gerade hier die Priorität des Matthäus unmöglich verkennen, so glaube ich dennoch die Priorität des Markus vor Lukas festhalten zu dürfen. Denn 1) eine psychologische Unangemessenheit findet auch auf der Seite des Lukas statt, weil Petrus, obgleich er so treffend, so ganz zu der erhabenen Erscheinung passend redet, nicht einmal weiss, was er sagt. Es ändert in der Sache wenig, ob die Unwissenheit in Bestürzung oder in Schlaftrunkenheit ihren Grund hatte. 2) Hat die Unwissenheit bei Lukas eine für Petrus ungünstige Bedeutung, so soll sie ihn bei Markus offenbar rechtfertigen und entschuldigen. Während Lukas das Nachtheilige in die Person legt, so ist es bei Markus vielmehr der Inhalt der Rede, welcher als unpassend erscheint. Zu dieser Auffassung der Worte konnte Markus aber ganz einfach durch Matthäus kommen. Auch er lässt ja V. 11 f., ganz wie Matth. 17, 10 f., unmittelbar auf diese Erzählung die Worte Jesu über den Elias folgen, der in der Person des Täufers schon gekommen war, und noch einmal vor der herrlichen Wie-

derkunft des Menschensohns erscheinen wird. Liess Matthäus noch ganz unbefangen diese Erklärung über Elias auf seine vorhergehende Erscheinung und den jener Erklärung zuwiderlaufenden Wunsch des Petrus folgen, dass Moses und Elias schon jetzt, vor dem Leiden, mit Jesu und seinen Jüngern zusammenbleiben möchten, so konnte ja Markus sehr wohl durch sein besonderes Interesse für Petrus auf die nahe liegende Reflexion geführt werden, dass die Worte seines Apostels mit der Aussage Jesu in Widerspruch standen, und eben desshalb in der anticipirten Bestürzung eine Entschuldigung für ihn suchen. 3) Erklärt sich also die Darstellung des Markus ohne allen Einfluss des Lukas auf der alleinigen Grundlage von Matthäus, so können wir auch den Bericht des Lukas sehr wohl als Weiterbildung auf der Grundlage des Markus auffassen. Enthielt die Erklärung über Elias namentlich bei Mark. 9, 12. auch die Weissagung des Leidens, warum sollen wir nicht bei Lukas, der sonst die Erklärung ganz auslässt, noch einen schwachen Nachklang dieser Darstellung darin erkennen, dass er allein V. 31. die beiden Erschienenen über den Ausgang Jesu in Jerusalem reden lässt? So konnte er auch gar kein Interesse haben, für die bei Markus vorliegende Unwissenheit des Petrus noch die beigefügte Entschuldigung beizubehalten; er nahm (wie 8, 18.) nur das für den Apostel Nachtheilige heraus. Da er nun die Bestürzung der Jünger wieder später stellen musste, so gab er sie doch nicht ihrer ganz richtigen und passenden Stelle wieder, von welcher sie einmal weggerückt war, sondern stellte sie schon vor die Himmelsstimme, als die beiden Erschienenen in die Wolke eintreten (V. 34.). Auch in einem andern Punkt steht seine Erzählung ja dem ursprünglichsten Bericht am fernsten. Matth. 17, 2. 3. u. Mark. 9, 2. 4. lassen die Verklärung deutlich vor den Augen der Jünger vor sich gehen, und die beiden alttestamentlichen Heroen ihnen erscheinen, die man also von vorn herein als wach denken muss. Den Schlaf der Jünger hat Lukas wohl nur aus Missverständniss der Worte Jesu an die aus Bestürzung auf ihr Angesicht niedergefallenen Jünger

Matth. 17, 7. *ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε*, indem er das *ἐγείρεσθαι* auf einen vorhergehenden Schlaf bezog.

Bei der folgenden Erzählung von dem Dämonischen, welchen die Jünger nicht heilen konnten, soll der secundäre Charakter des Mark. 9, 14—29. darin liegen, dass das Unvermögen der Jünger und der Tadel über sie abgeschwächt sei. Hat aber Markus offenbar diese Erzählung recht anschaulich behandelt, so darf man ja behaupten, dass sie gerade für ihn viel Interesse hatte. Und was die Beziehung des Ausspruchs Matth. 17, 17. Mark. 9, 19. Luk. 9, 41. auf die Jünger betrifft, so ist sie eigentlich nur bei Matthäus durch die bestimmte Angabe des Unglaubens als Grundes gehörig motivirt, welche Mark. V. 28 f. freilich schon verkürzt, aber Lukas (als verstände sich der Tadel der Jünger von selbst) schon ganz auslässt. Lässt sich also die Mittelstellung des Markus auch hier sehr wohl behaupten, so wird er auch bei der folgenden Todesverkündigung 9, 32. in der Bemerkung, dass die Jünger Jesu Worte nicht verstanden und sich scheuten ihn zu fragen, schwerlich einen matten Nachklang des harten Schlussworts Luk. 9, 45. darbieten. Hat er doch schon vorher, ganz unabhängig von Lukas, bei der Hinweisung auf die künftige Auferstehung (9, 10.) die Unverständlichkeit und Bedenklichkeit für die Jünger hervorgehoben. Auch nachdem die Jünger in Jesu bereits den Messias erkannt haben, hält Markus eine Stetigkeit und Allmäligkeit des Fortschritts darin fest, dass Leiden und Auferstehung immer noch ein dunkler Punkt für sie ist. Und was hier dem Lukas eigenthümlich ist, entspricht so genau seiner Ausdrucksweise (18, 34.), dass es sich sehr wohl als Erweiterung des Markus vorstellen lässt.

Besonderes Gewicht legt Baur S. 72 f. noch auf den vom Rangstreit der Jünger ausgehenden Abschnitt Mark. 9, 33—50., vgl. Luk. 9, 46—50. Dieser Abschnitt soll sich gleichfalls in die dem Lukas eigenthümliche Reihe von Zügen einfügen, welche die Jünger nach ihrem für das Reich Gottes noch so wenig empfänglichen Sinn darstellen. In Folge des Rangstreits ermahne Jesus, der sich selbst gewissermassen

an die Stelle der Kinder setze, nicht sowohl zur Kindesliebe als solcher, sondern vielmehr zu einem solchen Demuthssinn, der sich auch zu dem Kleinsten herablassen kann, um in ihm das Höchste zn ehren. Also nicht darin, dass man sich, wie die Streitenden wollten, unmittelbar Jesu an die Seite setze, sondern darin bestehe die wahre Grösse, dass man auch im Geringsten und Kleinsten, selbst in Kindern, das Verhältniss zu Jesu auffasse (*δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*); nur die mit Verläugnung ihrer selbst sich auch zu dem Kleinsten herablassende Demuth sei es eigentlich, die Jesus Luk. 9, 48. zur Bedingung der Grösse in seinem Reiche mache. Wenn nun Lukas unmittelbar nach diesen Worten Jesu V. 49. den Johannes den Vorfall erzählen lasse, dass die Jünger Jemanden verhinderten, der in Jesu Namen Teufel austrieb, ohne ihm auch wirklich nachzufolgen, so lasse hier Lukas den Johannes die Einwendung vorbringen: wie wenig das, was im Namen Jesu geschieht (V. 48.), schon an sich das Wahre und Richtige sei, sehe man ja daraus, dass es auch ausser seinen Jüngern Solche gebe, die sich seines Namens bedienen, und Jesus beseitige diese Instanz durch die Erklärung, ein Solcher sei wenigstens kein Gegner und Widersacher. So verstanden, füge sich der Abschnitt bei Lukas von selbst in die Reihe der Züge ein, welche die Zwölf nach ihrem für das Reich Gottes so wenig empfänglichen Sinn darstellen sollen (Luk. 9, 45. 51 f.). Ich kann diese tiefgehende Erörterung in allem Wesentlichen zugeben, ohne von meiner Grundansicht abzugehen. Schon der ursprünglichste Matth. 17, 14—18, 35. enthält ja so manche Erzählungen, in denen man an den Jüngern die höhere Einsicht, die volle Glaubensstärke und die wahre Demuth vermisst. Um so weniger darf uns bei Markus dieser Zug von Unduldsamkeit an Johannes ohne den Vorgang des Lukas als unbegreiflich erscheinen. Vielmehr scheint mir anch hier die Priorität des Markus das Wahrscheinlichste zu sein. Unmittelbar auf den Rangstreit lässt Markus, bei welchem die ganze Scene auf dem Wege vorfällt, Jesum zuerst, nachdem er sich gesetzt, dem Streben der Selbsterhöhung gegenüber, die wahre Grösse und den wahren Vor-

rang in die Selbsterniedrigung setzen (V. 35.). Dann erst stellt er ein Kind in ihre Mitte (V. 36.), um ihnen ein anschauliches Bild von dem Kleinsten zu geben, in welchem man das Höchste, die Beziehung zu Jesu und Gott achten soll. Also erst an die Darstellung des Kindes schliesst sich der Ausspruch, welcher, wie Baur treffend hervorhebt, durch seine Beziehung auf die christliche Gemeinschaft den allein angemessenen Uebergang zu der unduldsamen Aeusserung des Johannes und ihrer Zurechtweisung bildet. Bei Lukas dagegen ist ja die Angemessenheit des Fortschritts dadurch gestört, dass er die beiden Aussprüche nicht mehr auseinanderhält, sondern in einander fliessen lässt. Und so wird der erstere Ausspruch bei Markus (V. 35.) von seiner allein passenden Stelle sogleich nach dem Rangstreit weggerückt und verkürzt an das Ende gesetzt (*ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτος ἔσται μέγας*), wo er den bei Markus so angemessenen Uebergang zu der Einwendung des Johannes sogar störend unterbricht. Auch in der Erwiederung Jesu vermisst man bei Lukas die sehr passende Begründung, welche Markus dem Verbot durch den Gedanken giebt, dass die Jünger Jeden, der nicht wider sie ist, als für sie seiend ansehen sollen. Anstatt nun mit Lukas, welchem die Schilderung der Unduldsamkeit der Jünger genügt, zu schliessen, fährt Markus in der Rede des Matth. 18. noch weiter fort. Schon bei Matth. V. 6—9. finden wir einen nicht recht angemessenen Uebergang von dem *σκανδαλίζειν*, welches sich auf Andere bezieht (V. 6. 7.) zu dem *σκανδαλίζειν*, dessen Wirkung in dem Menschen selbst bleibt, also zu dem Aergerniss, welches durch einzelne Glieder dem Menschen selbst bereitet wird (V. 8. 9.). Den Uebergang zu dieser Rede bahnt sich Markus V. 41. durch Einschaltung von Matth. 10, 42.; an den Begriff der christlichen Gemeinschaft knüpft er die Erörterung über das Aergerniss, welches in dem ganzen Umfang der durch den Namen Christi bezeichneten Gemeinschaft (V. 41. 42.) nicht stattfinden darf. Die gewöhnlich hier gegen Markus erhobenen Vorwürfe der Zusammenhangslosigkeit sind sehr übertrieben, so gewiss es aus dem Charakter der Rede be-

greiflich ist, wesshalb Lukas sie ganz ausliess. Auch die beiden letzten Verse 49. 50. geben, wie ich in meinem Markus S. 130 zu zeigen versucht habe, einen sowohl an sich befriedigenden, als auch gerade diesem Zusammenhang angemessenen Sinn, wenn man sie als Milderung und innerliche Wendung des harten Ausspruchs Matth. 18, 8. 9. auffasst, so dass die Schlussermahnung eigentlich zu dem Ausgangspunkt, der Demuth gegen Andere, zurückleitet [1]).

8) Von der Reise nach Judäa bis zur eschatologischen Rede. Mark. K. 10 – 13.

Schon K. 10 ist das Verhältniss des Markus zu Lukas der Art, dass er höchstens Einzelnes aus Lukas genommen haben könnte, aber im Allgemeinen treu mit Matthäus seinen Weg fortgesetzt haben müsste, ohne sich durch die so häufigen Unterbrechungen und Abschweifungen des Lukas bestimmen zu lassen. Dr. Baur kann daher hier nur solche Stellen für seine Abhängigkeit von Lukas geltend machen, die bei diesem nicht einmal eine direkte Parallele haben (z. B. 10, 39, vgl. Luk. 12, 50.), also um so weniger etwas beweisen können.

Gehen wir also zu K. 11. über, wo die Art, wie Luk. 19, 38. die Begrüssung des Volks anführt, sehr wohl Combination aus Matth. 21, 9. und Mark. 11, 10. sein kann, so trifft bei den Erzählungen von der Verfluchung des Feigenbaums und der Tempelreinigung V. 12 f. Dr. Baur mit seinen Einwendungen gegen die Angemessenheit des Markus (S. 88 f.) gar nicht meine Ansicht, sondern nur die Saunier'sche, welche ich S. 71 f. mit bestimmter Unterschei-

---

1) Ewald's unbiblische Erklärung (drei Evg. S. 280) kann nicht richtig sein. Das Feuer V. 49. kann desshalb nicht das Höllenfeuer sein, weil nicht Jeder (πᾶς) an ihm Theil hat. Willkürlich erklärt Ewald: so muss Jeder der Art (unberechtigte Beschränkung) durch das Höllenfeuer wieder gesalzen werden. Soll man sich denn bei Markus eine Art von katholischem Fegefeuer vorstellen? Das Feuer, welches Jeden ergreift, ist vielmehr das Feuer der inneren Begierde.

dung der meinigen angeführt hatte (vgl. S. 72). Ich bin ja fern davon, Mark. 11, 13. eine aus dem Pragmatismus des Evangelisten entsprungene Unangemessenheit zu verkennen. Neu ist hier Baur's Erörterung des Schlusses der Tempelscene Mark. V. 18., wo Markus das von dem Volk ausgesagte ἐκπλήττεσθαι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, weil J. noch gar nicht im Tempel gelehrt haben könne, nur aus Luk. 19, 47. 48. (wonach Jesus täglich im Tempel lehrte) künstlich eingeflochten haben könne. Desshalb mache er V. 17. das strafende Wort, mit welchem Jesus die Käufer austrieb, schon zu einem διδάσκειν. In der That würde aber Markus doch nur voraussetzen, was schon die ursprünglichste Darstellung Matth. 26, 55. (vgl. Mark. 14, 49. Luk. 22, 33.) später voraussetzt, und was nur Lukas nach seiner Vorliebe für Anticipationen schon hier sagt, dass Jesus täglich im Tempel lehrte. Lässt selbst Matth. 21, 14 f., obgleich er die Tempelreinigung noch an dem Einzugstage vorgehen lässt, an demselben zahlreiche Heilungen erfolgen, was hat es auf sich, wenn Markus sich am folgenden Tage im Tempel einen Lehrvortrag gedacht haben sollte? Es ist aber überhaupt die Weise des Markus, dass er auf die Lehrthätigkeit Jesu grosses Gewicht legt und ihn fast immer lehrend vor dem Volke erscheinen lässt (1, 38. 2, 2. 13. 4, 1. 6, 2. 6. 34., vgl. besonders 10, 1. ὡς εἰώθει). Auch liebt er es, ganz kurze Anreden als διδάσκειν darzustellen (8, 31. 9, 31. 12, 35. 38.), so dass es gar nicht befremden darf und ganz seiner Manier entspricht, wenn er auch hier die wenigen Worte V. 17. als Belehrung ansieht. Sind sie doch gewiss ebenso bedeutend, als die kurze Sentenz Mark. 7, 15. 16., die in Parabelform dem Volke vorgehalten wird. Hierzu kommt aber noch eine weitere Eigenthümlichkeit. Markus allein trennt ja die Austreibung der Verkäufer von den bei Matthäus und Lukas unmittelbar gleichzeitigen Worten durch den eigenthümlichen Zug, dass Jesus kein Gefäss durch das Heiligthum tragen liess (V. 16.). Ist also die Handlung schon abgeschlossen, so ist eine weitere Belehrung des Volks um so mehr natürlich, zumal wenn man mit Tischendorf καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν lies't.

Bei Markus K. 12. kommt es hauptsächlich auf V. 34. an, wo unser Evangelist durch die unpassende Stellung des Schlusses der Streitreden seine doppelte Abhängigkeit, sein Schwanken zwischen Matth. 22, 46. u. Luk. 20, 40. deutlich verrathen soll. Die ursprünglichste und angemessenste Darstellung finden wir offenbar bei Matthäus, wo zuerst die herrschende hierarchische Partei (21, 23.), dann die Pharisäer (22, 15.), ferner die Sadducäer (22, 23.), endlich ein einzelner Gesetzeslehrer (22, 35.) mit verfänglichen Fragen an Jesum herantreten, welcher, nachdem er alle diese Versuchungen siegreich bestanden, zuletzt die geschlagenen Gegner durch eine an die Pharisäer gerichtete dialektische Gegenfrage in die Enge treibt (22, 41 f.) und so völlig verstummen macht, dass Niemand es weiter wagt, ihm eine Frage vorzulegen (22, 46.). Von diesem wohl abgeschlossenen Bericht weichen Markus und Lukas darin gleichmässig ab, dass sie die Worte Jesu über den Messias als David's Sohn eben nicht mehr als dialektische Gegenfrage, sondern als einen Lehrvortrag auffassen. Zwischen Beiden findet aber der Unterschied statt, dass Lukas die Angeredeten etwas unbestimmt bezeichnet (20, 41. *εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς*). Da die Meinung der Juden in der dritten Person (*πῶς λέγουσι*) angeführt wird, so muss man das *αὐτούς* am natürlichsten auf die Jünger beziehen, und dazu stimmt auch die Einführung der gleich folgenden kurzen Warnung vor den Schriftgelehrten. Luk. 22, 45., mag man nun wie gewöhnlich geradezu *ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*, oder mit Tischendorf auch hier *εἶπε πρὸς αὐτούς* lesen. Man darf also nicht sagen, dass diese Worte bei Lukas noch eine den Gegnern vorgehaltene peinliche Gegenfrage sein sollen. Bei Markus ist Alles viel klarer und seiner Vorliebe für kurze Lehrreden angemessener. Daher sagt er V. 35. *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ*, wie er ganz gleichartig auch die folgenden Worte über die Schriftgelehrten V. 38. einführt *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*. Aus dieser Vorliebe für solche *διδαχαί* begreifen wir aber auch vollkommen, wie er dazu kam, den Worten die dialektische Form,

durch welche sie bei Matthäus den passenden Abschluss der Streitreden bildeten, abzustreifen. Lässt sich bei Lukas die Umänderung gleich befriedigend erklären? Die Umgestaltung greift aher bei ihm noch weiter, da er die Frage des Schriftgelehrten über das grösseste Gebot nicht mehr wie Matthäus (22, 35. *πειράζων*) als eine verfängliche den früheren Fragen der Priester, Pharisäer und Sadducäer gleichstellt, sondern aus aufrichtigem Verlangen nach Belehrung und Wohlgefallen über die Antworten Jesu (V. 28. *εἰδὼς ὅτι καλῶς αὐτοῖς ἀπεκρίθη*) ableitet. Erhielt hierdurch das ganze Gespräch einen freilich von den Streitreden wesentlich verschiedenen Charakter, so bildet es bei Markus gleichwohl noch den Abschluss derselben, da er es mit den Worten beschliesst *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.* Das Unpassende dieser Stellung ist aber jedenfalls nicht hoch anzuschlagen, da Markus ja auch sehr wohl durch den Contrast gegen die früheren Gespräche einen recht wohlthuenden Abschluss bezwecken konnte. Im Gegentheil wird der angebliche Vorzug des Lukas in der Stellung der Schlussformel: *οὐκέτι δὲ ἐτόλμων ἐπερωτᾷν αὐτὸν οὐδὲν,* nach dem Gespräch mit den Sadducäern 20, 40. aus zwei Gründen sehr problematisch. Nämlich 1) ist diese scheinbar passendere Stellung nur durch Auslassung des schon vorher (Luk. 10, 25 f.) anticipirten Gesprächs über das grösste Gebot gewonnen, welches an seiner ursprünglichen Stelle fehlt. Die Schlussformel musste desshalb gar um zwei Schritte zurückgestellt werden. Ferner 2) kann hier Lukas gleichwohl eine Andeutung des Gesprächs, und zwar gerade in der Form des Markus, nicht unterlassen, indem er 20, 39. 40. den Anfang und den Schluss des Markus mittheilt (s. m. Markus S. 76 f.). Ich glaube daher, hier unbedenklich die Priorität des Markus behaupten zu dürfen.

Dieselbe Mittelstellung nimmt Markus auch K. 13. in der eschatologischen Rede ein. Einerseits hält er noch mit Matthäus die palästinensischen Verfolgungen der Christen fest, welche Lukas schon ganz ignorirt, andererseits hebt er schon V. 9 f. die Verfolgungen in dem weiteren Umkreis der Heidenwelt (Matth. 24, 14. deutet blos eine Predigt des Evange-

lium in der Heidenwelt an) sehr nachdrücklich und bestimmt hervor. Er bahnt also offenbar dem Lukas den Weg, wenn dieser nach seinem paulinisch-universalistischen Standpunkt die palästinensischen Verfolgungen schon ganz fallen lässt, als bezögen sich die Schicksale des Christenthums überhaupt nur auf die Heidenwelt. Wie sehr spricht diese Klimax für die Uebergangsstellung unsers Evangelisten und seinen nicht mehr auf Palästina beschränkten Gesichtskreis! Eine Getheiltheit des Markus zwischen Matthäus und Lukas, welche Baur S. 98 nachzuweisen sucht, lässt sich wohl schwerlich behaupten. Mag sich der Paulinismns des Lukas darin offenbaren, dass er 21, 13. mit ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον vielleicht auch auf den Märtyrertod des Paulus, jedenfalls von Christen Rücksicht nimmt, so spricht ja Markus V. 9. nur von einem μαρτύριον, d. h. von einem Zeugniss für die Nicht-Christen (αὐτοῖς, vgl. Matth. 24, 14. 10, 18., auch 8, 4.). Warum soll er seine Christenverfolgungen V. 12, 13. nur aus Lukas genommen haben können? Steht er doch, wie Baur selbst zugesteht, in der Erwartung der Nähe der Parusie (V. 24.) noch ganz auf der Seite des Matthäus (24, 29.), während Lukas 21, 25. jede Andeutung einer zeitlichen Nähe derselben schon auslässt und mit den Worten V. 9. ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος vielleicht sogar ausschliesst.

9) Leiden und Auferstehung. Mark. K. 14—16.

Die Data Baur's aus Mark. K. 14. glaube ich kaum für entscheidend halten zu dürfen, und Ewald's Beseitigung der für den Evangelisten so charakteristischen Zusätze V. 58. χειροποίητον und ἀχειροπ. (Evang. S. 354) ist zu offenbar ein Zeichen seiner Gewaltsamkeit, welche nicht einmal die guten Evangelisten schont, als dass sie Widerlegung verdiente. Dagegen glaube ich auch jetzt noch, Mark. 15, 8. dafür geltend machen zu dürfen, dass Markus hier die abschliessliche Verwerfung Jesu durch sein Volk besonders hervorheben will, welches nun gar die Initiative ergreift und an Pilatus den Antrag stellt, einen Gefangenen freizugeben. Wenn Baur einwendet, dieses sei auch bei Lukas 23, 18. nicht anders,

so möchte ich bemerken, dass doch Pilatus hier (V. 13—17.) vorher den bestimmten Antrag stellt, Jesum nach der Geisselung freizulassen, während er Matth. 27, 17. 18. nur fragt, welchen Gefangenen er freigeben solle. Bei Lukas weisen die Juden daher V. 18. diesen Antrag nur einfach zurück, indem sie die Freilassung des Barnabas verlangen. Nur bei Markus V. 8. geht das Verlangen des Volks der Anfrage des Statthalters (V. 9) vorher, ob man etwa Jesum frei haben wolle. Ueber Mark. 15, 41. bemerke ich nachträglich, dass die Angabe, die Weiber, die der Kreuzigung zuschauen, seien Jesu schon in Galiläa gefolgt und mit ihm nach Judäa gezogen, doch ganz einfach ohne Einfluss der unvermittelten Notiz Luk. 8, 2. 3. als Schärfung der unbestimmteren Angabe Matth. 27, 55. erklärlich ist, dass sie von Galiläa her dienend gefolgt waren. Ueber K. 16. ist wegen der Beschaffenheit des Schlusses nichts Weiteres zu bemerken.

II. Ergebniss über das Verhältniss von Markus und Lukas.

Geht man über die Betrachtung des Einzelnen hinaus, so muss man zunächst die Allheit in's Auge fassen. In dieser Hinsicht gewinnt Baur selbst (a. a. O. S. 113 f.) durch sorgfältige Vergleichung des Inhalts beider Evangelien das Resultat, dass Markus nur sehr wenige Stücke blos mit Lukas gemein hat (1, 21—28. 32—38. 3, 7—12. 9, 38—40. 41—44), und dass dagegen das, was er aus Lukas nicht aufgenommen habe, beinahe ebenso viel betrage, als das aus Matthäus Aufgenommene (S. 144). Und zwar fehlen bei Markus offenbar gerade diejenigen Stücke, in denen sich die höchste Eigenthümlichkeit des Lukas darstellt. So überwiegend sei die Abhängigkeit von Matthäus, dass Lukas für Markus nur eine subsidiäre Bedeutung gehabt haben könne (S. 137).

Das Urtheil darüber, ob man gleichwohl noch einen so geringen Einfluss des Lukas annehmen darf, muss von der inneren Beschaffenheit des Stoffs, von der Anordnung und dem Fortschritt der Erzählung, ausgehen. Stellt man nun den Markus auch zu Lukas in das Verhältniss der

Abhängigkeit, so würde das Verhältniss in den einzelnen Abschnitten folgendes sein. Schon im 1. Abschn. (K. 1.) würde Markus zwar im Allgemeinen in Text und Anordnung dem Lukas gefolgt sein, aber die Voranstellung der Verwerfung in Nazaret und die damit zusammenhängende Zurückstellung der Jüngerberufung kritisch berichtigt haben, dagegen im 2. Abschn. (2, 1—3, 6) würde er sich gänzlich dem Lukas angeschlossen haben. In 3. Abschn. (3, 7—35.) dagegen würde er nur bis V. 19. dem Lukas gefolgt sein, V. 20—35. immer eine eigene Anordnung darbieten. Im 4. Abschnitt (4, 1—34.) könnte der Einfluss des Lukas nur sehr gering im Texte selbst gewesen sein (V. 21—25.); aber im 5. Abschn. (4, 35—5, 43) würde Lukas fast gänzlich in Text und Anordnung sein Führer gewesen sein. Im 6. Abschn. (6, 1—8, 26.) würde Markus die vorher übergangene Scene in Nazaret wieder eingeschaltet, sich dann anfangs in Text und Anordnung an Lukas gehalten haben; freilich würde ihm dieses bald (6, 17 f. 45 bis 8, 26.) durch die beträchtlichen Lücken seines Vorgängers unmöglich gemacht worden sein, die er nur aus Matthäus ausfüllen konnte. Im 7. Abschn. (8, 27—9, 50) stimmen alle Synoptiker in der Ordnung beinahe überein, und der Einfluss des Lukas könnte nur theils in Verkürzungen und Auslassungen (z. B. der Erzählung vom Stater Matth. 17, 24 f.), theils zuletzt in der Rede des Johannes (9, 38—40.) bemerkt werden. Im 8. Abschn. (K. 10—13.) würde wie im 9ten (K. 14—16.) der Einfluss des Matthäus in Text und Anordnung weit überwiegen. Man darf desshalb sehr wohl an diese Ansicht die Frage stellen, nach welchem Prinzip Markus gerade in dem Haupttheil, der galiläischen Wirksamkeit, bald dem einen, bald dem anderen Vorgänger, und zwar besonders in der Anordnung dem Lukas gefolgt sein soll, während er sich später durchaus überwiegend an Matthäus hielt. Nach Baur (S. 138 f.) besteht die Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten im Allgemeinen darin, dass er mit Vermeidung alles dessen, was der geschichtlichen Continuität zuwider, mehr oder weniger blosse Wiederholung sein, oder auch als Wunder über eine gewisse Grenze hinausgehen, also die natür-

liche Continuität zu sehr aufheben würde, nur dem grossen Hauptzug der evangelischen Geschichte zu folgen gestrebt habe. Der Charakter des Evangeliums wäre also eklektisch, und zwar kritisch-eklektisch. Man lässt den Markus sich als Kritiker über seine beiden Vorgänger stellen, und der eigenthümlichen Ordnung des Lukas desshalb so häufig folgen, weil er sie für die historisch richtigere, seine Darstellung für glaubwürdiger hielt (Baur S. 144). Auf welchen Grundsätzen beruhte aber dieses kritische Urtheil des Markus? Man kommt nicht wesentlich über die alte Prinziplosigkeit hinaus, solange man die Grundsätze für Auswahl und Anordnung nicht bestimmter angegeben hat. Auch tritt bei dieser Ansicht in dem Verhältniss des Markus zu Lukas ein gewisses Missverhältniss hervor. Demselben Evangelium, aus welchem Markus so Weniges entnahm, was ihm nicht auch durch Matthäus bestätigt war, dessen reichsten und eigenthümlichsten Inhalt er bei Seite liess, sollte er wieder so oft in der von Matthäus abweichenden Anordnung gefolgt sein? Ein Evangelist, der in materieller Hinsicht so geringen Einfluss auf ihn ausübte, sollte ihn in formeller Hinsicht so oft seiner Hauptquelle untreu gemacht haben? Und doch müsste er gerade den kühnsten Sprüngen, den freiesten Durchbrechungen der ursprünglichen Ordnung, die den Lukas charakterisiren, seine Nachfolge versagt, also die historische Unrichtigkeit derselben Anordnung, welcher er so oft ohne Bedenken folgte, gleichwohl scharf und kritisch erkannt haben. Um so näher liegt die Frage, ob seine Darstellung nicht auf alleiniger Grundlage des Matthäus nach einem selbständigen Plan, einem eigenthümlichen Gesichtspunkt entstand.

Erst durch die Frage nach dem Prinzip der Darstellung kommen wir zu einer sicheren Entscheidung. Die ursprüngliche Abweichung von dem Gange des Matthäus kann nur auf Seite des Evangelisten stattgefunden haben, aus dessen Tendenz und Charakter sie sich vollständig erklärt. Gerade die Wendepunkte, in welchen beide Evangelisten mehr oder weniger gleichmässig den Gang des Matthäus verlassen, müssen die Entscheidung ergeben. Man braucht in

dieser Hinsicht nur die Baur'sche Untersuchung durchzugehen, die gewiss alles Mögliche für die Priorität des Lukas gethan hat, um sich davon zu überzeugen, dass die lukanische Darstellung in ihrem Abstand von Matthäus ohne Vermittelung des Markus nicht begreiflich ist. In unserm 1. Abschn. wurde, abgesehen von der Beseitigung von Luk. 4, 16—30., die Tendenz dieses Evangeliums von Baur darin gesetzt, die Bestimmung Jesu für die Heidenwelt durch seine Gewalt über die Dämonen anschaulich zu machen, und damit Jesus in der hohen Bedeutung seiner Persönlichkeit erscheine, sollte Lukas die Jüngerberufung erst ganz zuletzt gegeben haben. Allein gegen beide Gesichtspunkte erhoben sich, wie ich glaube, gegründete Bedenken. Wie die eigene Zusammenstellung des 2. Abschn. mit der Tendenz des Lukas zusammenhänge, wird nicht gesagt. Auch im 3. Abschn. bleibt die Stellung der Apostelernennung und der Bergrede unerklärt. In diesem Abschnitt gehen beide Evangelisten auseinander, um erst im 4. Abschn. wieder zusammenzutreffen; wie aber die Stellung des Parabelvortrags bei Lukas näher zu erklären sei, wird nicht gesagt. Desto bestimmter wird im 5. u. 6. Abschnitt die ächt lukanische Tendenz erkannt, die Jünger Jesu in der Tiefe ihres Standpunkts erscheinen zu lassen. Allein gerade im 6. Abschn. liess sich die Unabhängigkeit des Markus in dieser Darstellung der Jünger gar nicht verkennen. Wie durchsichtig wird uns dagegen die gemeinsame Abweichung von Matthäus, wenn wir sie bei Markus als ursprünglich denken! Aus dem petrinischen Interesse dieses Evangelisten erklärt sich uns die bedeutungsvolle Voranstellung des Auftritts in Kapernaum ebenso vollkommen, als sich gerade aus seiner dogmatischen Tendenz das im 1. Abschn. so unverkennbare Bestreben begreifen lässt, den Eindruck Jesu auf das ganze Volk von Galiläa anfangs als einen durchaus günstigen zu schildern [1]). Je deutlicher dieser günstige Eindruck Jesu her-

1) Vgl. Mark. 1, 28. 37. 45. Nachträglich sei noch zu H. 1. S. 117 bemerkt, dass sich gerade aus diesem Streben die erste Entfernung Jesu 1, 35. vollkommen erklärt, welche den Zweck hat,

vorgehoben ist, desto begreiflicher ist es, dass Markus im 2. Abschn. nicht blos die Orientirung an Kapernaum festhält, sondern auch in der Opposition der Volksführer den Kontrast der Schattenseite in der Wirksamkeit Jesu hervortreten lässt, wie sich aus derselben Tendenz auch im dritten Abschnitt die Stellung der Apostelernennung vor der Schmähung und Verkennung Jesu erklärt. Wie also beide Seiten bisher nach einander hervortraten, so erscheinen sie in dem entscheidenden Parabelvortrag (Abschnitt 4) neben einander als die überwiegende tiefe Unempfänglichkeit der Volksmasse und die, wenn gleich noch sehr unentwickelte, Erkenntnissfähigkeit des Jüngerkreises, der von nun an als der allein fruchtbringende Boden in den Vordergrund tritt. Musste Markus nun im 5. Abschnitt schon an sich die im 2. Abschnitt zurückgestellten Bestandtheile aus Matth. K. 8. 9. nachholen, so waren dieselben hier dem Fortschritt seiner Darstellung ebenso angemessen, als sie dort unangemessen waren, weil in ihnen theils der Eindruck der Wundermacht Jesu auf das Volk nicht mehr ein günstiger ist (5, 17), theils die Jünger noch nicht in der vollen Stärke des Glaubens erscheinen (4, 40). Auch im 6. Abschn. stellt uns die Voranstellung der Verwerfung Jesu in Nazareth vor die Aussendung der Apostel wieder den Kontrast dar, welchen Markus liebt, und da er das Meiste aus Matth. K. 11—13. schon vorweggenommen hatte, so konnte er nur bei Matth. K. 14. wieder fortfahren. Wenn er nun trotz der gerade hier so lückenhaften Darstellung des Lukas dem Matthäus bis zum Schluss der galiläischen Wirksamkeit wesentlich treu bleibt, so hat er doch auch hier die Unentwickeltheit der geistigen Einsicht der Jünger, die Stetigkeit in der Bildung ihrer Erkenntniss merklich hervorgehoben, die in dem Bekenntniss des Petrus wenigstens in dem Hauptpunkt, der Anerkennung der Messianität Jesu, ihre Vollendung erreicht. So lichtvoll erklärt sich der ganze Fortschritt dieses

---

Jesum nach dem allgemeinen Volkswunsch von den Jüngern aufgesucht werden zu lassen (1, 37), wie auch bei dem Zurückziehen Jesu aus den Städten 1, 45. derselbe Zweck durchblickt.

Evangelium auf der alleinigen Grundlage des Matthäus aus dem durchgeführten Streben nach geschichtlicher Stetigkeit, und der eine grosse Hauptzug seiner Darstellung, die allmälig hervortretende Unempfänglichkeit, kommt nach stufenweisem Fortschritt 15, 8. in dem stürmischen Verlangen des Volks, dass Jesus gekreuzigt werde, zum Abschluss. Erst auf der Grundlage dieser Darstellung wird uns auch die noch mehr von Matthäus divergirende des Lukas in der Hauptsache durchsichtig. In der Voranstellung der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt anticipirt das paulinische Evangelium gleich anfangs das Resultat, welches Markus in einem so stetigen Fortschritt erreicht. Und wenn nun Lukas gleichwohl so oft die Anordnung des Markus beibehält, so ist bei ihm ein innerer Widerspruch unverkennbar. Weil ihm die Tendenz des Markus fremd ist, so stumpft er auch gerade die Pointen ab, in denen sich bei Markus der Kontrast des 1. und 2. Abschn. offenbart (Luk. 5, 15. 16. 6, 11.). Die kunstvolle Anlage des 3. Abschn. wird durch die Einschaltung Luk. 7, 1—8, 3. gestört. Die galiläische Wirksamkeit hat für ihn überhaupt so wenig das hohe Interesse, welches Markus gerade in ihrer sorgfältigen und planvollen Behandlung an den Tag legt, dass er sie überhaupt möglichst abkürzt, und sogar mit einer so grossen Lücke (zwischen 9, 17. u. 9, 18.) über sie hinwegeilt.

Aber haben wir überhaupt ein Recht, ein besonderes petrinisches Interesse bei Markus anzunehmen? Zu den früher (Mark. S. 119) hierfür angeführten Stellen dürfen wir nicht blos die von Baur (Mark. S. 133 f.) bemerkte Auslassung der zu lohnsüchtigen Worte des Petrus Matth. 19, 27. (Mark. 10, 28.), sondern auch Mark. 6, 52. hinzufügen, wo die Vorwegnahme der erst dem Petrus aufgegangenen Erkenntniss vermieden wird, und die 9, 6. angebrachte Entschuldigung dieses Apostels wegen seiner Worte. So vermeidet Markus (6, 50. 8, 17 f.) überhaupt Alles, was ein zu ungünstiges Licht auf denselben werfen könnte. Und deutet er uns nicht selbst 1, 29. die bedeutungsvolle Voranstellung der Petrus-Stadt? Baur kann also seine Behauptung, dass sich in dem ganzen Evangelium keine Spur von einer besonderen

Vorliebe für Petrus finde, nur auf den allerdings auffallenden Umstand stützen, dass nicht blos Luk. 9, 20., sondern auch Mark. 8, 29. die Seligpreisung des Petrns in Folge seines Bekenntnisses Matth. 16, 17—19. auslässt. Es ist sehr scheinbar, dass diese Auslassung nur von der Einsprache der paulinischen Partei gegen den hier dem Petrus ertheilten ausschliesslichen Vorzug hervorgegangen sein könne. Aber auch wenn wir uns nur an den kanonischen Markus halten, so möchten zwei Punkte in Anschlag gebracht werden dürfen. 1) Die mit der Seligpreisung verbundene Benennung finden wir gegenwärtig schon Mark. 3, 16., wo sie freilich in der Construktion sehr ungefügig ist, und diese Stelle scheidet den vorher durchgängigen Gebrauch des Namens Simon von dem im Folgenden ebenso festen Gebrauch des Namens Petrus[1]. 2) Vielleicht sollte durch diese Auslassung auch eben das zu starke Hervortreten des petrinischen Primats in irenischer Tendenz vermieden werden, oder der Abstich von dem gleich folgenden harten Tadel gegen Petrns (9, 33). Ich verkenne das Auffallende dieser Auslassung keineswegs, glaube aber doch, dass die positiven Data, zumal das Zeugniss der ganzen Anlage weit überwiegend sind.

Erst dadurch, dass man alles Einzelne auf die Einheit der Tendenz und Composition bezieht, erhält das Einzelne selbst entscheidendere Bedeutung. Gründete man sonst die Annahme einer doppelten Abhängigkeit des Markus fast nur auf Einzelheiten, in welchen man Missverständnisse, Gedankenlosigkeiten, Verstösse jeder Art wahrzunehmen glaubte, so ist die Reihe derselben bei Baur schon sehr gelichtet, der für die Abhängigkeit von Lukas hauptsächlich nur Mark. 1, 27. 4, 21. 22. 25. 6, 45., besonders 9, 6. 38—41. 11, 18. 12, 34. geltend macht. Auch die scheinbarsten Beweisstellen (9, 6. 11, 18. 12, 34.) stellten jedoch der entgegensetzten Annahme keine unüberwindlichen Hindernisse in den Weg.

1) Nur Mark. 14, 37. soll die Anredo Σίμων καθεύδεις;, wie Zeller Theol. Jahrb. 1851, S. 284 bemerkt, noch den alten, schwachen Simon bezeichnen. Auch Lukas folgt darin dem Markus, dass er von 6, 14. an den Petrusnamen gebraucht, nur mit Ausnahme von 22, 31. 24, 34.

III. Das Verhältniss des kanonischen Markus zum Petrus-Evangelium.

Nicht blos der petrinische Charakter unsers Evangelium, sondern auch das älteste Zeugniss des **Papias** über ein Markus-Evangelium schien mir auf den Zusammenhang des kanonischen Markus mit dem alten Petrus-Evangelium hinzuweisen. Auch Dr. **Baur** behauptet früher (Krit. Unters. S. 536 f.) die völlige Unanwendbarkeit dieses Zeugnisses (bei Euseb. K.-G. III, 39.) auf unsern Markus. Dagegen glaubte ich, dem Zeugniss dadurch eine bestimmtere Beziehung auf unsern Markus abgewinnen zu können, dass ich 1) die subjektive, individuelle Auffassung des Papias und 2) die sagenhafte Umhüllung und Einkleidung auszuscheiden versuchte, um den geschichtlichen Kern zu erhalten. So glaubte ich es mir 1) erklären zu können, dass Papias und der Presbyter, dessen Aussage er mittheilt, als Orientalen an den palästinensischen Matthäus gewöhnt, an dem abendländischen Markus den Mangel der richtigen τάξις und eine nur aphoristische Darstelluug (οὕτως ἔνια γράψας) aussetzen. Ist 2) die Sage, dass Markus ohne alle Selbständigkeit nur sklavisch getreu nach den Lehrvorträgen des Petrus sein Evangelium aufgezeichnet haben sollte, offenbar unhistorisch, da Petrus weder in seinen durch das jedesmalige Bedürfniss der Zuhörer bestimmten Vorträgen, die ganze evangelische Geschichte zusammenhängend erzählt haben, noch überhaupt ein Evangelium in dieser Weise und ohne alle höhere Selbstthätigkeit des Evangelisten entstanden sein kann: so können wir doch noch mit Wahrscheinlichkeit den Ursprung dieser Sage selbst, das Interesse, welches ihr zum Grunde liegt, erkennen. Ganz ähnlich wird ja in der pseudoclementinischen Literatur die clementinische Umarbeitung der alten Kerygmen des Petrus als eine neue Aufzeichnung der Reden und Thaten des Petrus durch seinen Akoluthen Clemens dargestellt. Warum sollen wir also nicht ebenso als den geschichtlichen Kern der Sage über das Markus-Evangelium die neue Redaktion oder Umarbeitung eines alten petrinischen Evangelium annehmen, an die Stelle des mündlichen petrinischen Vortrags der evangelischen Geschichte eine schriftliche

Darstellung als die Grundlage unsers Markus setzen? Da ich nur ein jedenfalls wenig von dem kanonischen abweichendes Markus-Evangelium bei Papias angenommen habe, so trifft es mich wenig, wenn Dr. Baur nun darauf dringt, dass jenes Evangelium durchaus der uns erhaltene Markus gewesen sei. Die positive Erklärung der Sage gibt Baur in folgender Weise. So bestimmt sich die Aussage des Papias auf unsern Markus beziehen soll, so nachdrücklich wird andererseits ihre völlige Unrichtigkeit, ihr durchaus individueller Ursprung behauptet. Aus der Vorliebe des Papias für die mündliche Tradition, aus seiner Geringschätzung des Geschriebenen soll es sich erklären, dass er zuerst zweierlei combinirte, was ihm die Folgenden nachsprachen: die Thatsache, dass es ein Markus-Evangelium gab, und die Sage von den Vorträgen, welche Petrus auf seiner apostolischen Wanderung gehalten haben soll. Wie kam denn aber Papias dazu, so Ungehöriges zu combiniren? Baur meint, er werde nach seinem Grundsatz, dass Schriften nicht so viel nützen, als die bleibende Sage, auch um das Markus-Evangelium sich nicht viel bekümmert, es vielleicht nicht einmal gekannt haben. So habe sich jene Vorstellung bei ihm nur nach der Sage gebildet, dass Markus der Begleiter und Dolmetscher des Petrus war. Aber sollte diese Ueberlieferung wirklich einen so zufälligen, individuellen Ursprung haben? Es ist ja, wie Baur selbst nachträglich (Mark. S. 226) anerkennen muss, gar nicht eine individuelle Meinung oder Privatansicht, welche Papias hier ausspricht; vielmehr müssen wir, wenn wir nicht schon bei seinem Gewährsmann dasselbe Spiel einer ungehörigen Combination wiederholen wollen, anerkennen, dass es der breitere Strom der Ueberlieferung war, aus welchem Papias seine Mittheilung schöpfte. Was stimmt aber besser zu dem Wesen einer solchen Ueberlieferung, als dass sich in ihrer sagenhaften Umhüllung der wahre Sachverhalt verbirgt?

So sind wir denn durch Papias selbst auf jenes alte Petrus-Evangelium hingewiesen, von welchem uns Serapion und Origenes bestimmte Zeugnisse geben (s. m. Krit. Unters. S. 161. 271), und solange man mit gutem Grund an der wahr-

scheinlichsten Annahme festhalten darf, dass es gerade dieses Evangelium war, welches Justin und der Verf. der clementinischen Homilien vorzugsweise benutzten, ist auch der Versuch berechtigt, auf diesem Wege Genaueres über seinen Inhalt und Charakter zu gewinnen, und so auch sein Verhältniss zu unserm Markus mit derjenigen Gewissheit zu bestimmen, welche auf diesem Gebiet überhaupt möglich ist. Jene Anführungen aus dem petrinischen Evangelium berechtigen uns, wie ich auch jetzt noch glaube, ihm dieselbe Mittelstellung zwischen Matthäus und Lukas anzuweisen, welche sich uns für den kanonischen Markus ergeben hat. Dass der Text, welchen Justin anführt, meist in der Mitte zwischen Matthäus und Lukas steht, erkennt selbst der letzte entschiedene Gegner des Gebrauchs eines eigenthümlichen Evangelium bei Justin an. Glaube ich nun gleichwohl, auch nach Ritschl's Widerspruch, meine Nachweisung eines solchen Gebrauchs unerschüttert behaupten zu dürfen, so kann ich nach wiederholter Prüfung auch nur an dieser vermittelnden Uebergangsstellung des justinischen Evangelium festhalten. Ist es schon nach dem Vorwort des dritten Evangelisten unleugbar, dass Lukas noch andere schriftliche Darstellungen benützt haben muss, als den Matthäus, und reicht der kanonische Markus weder aus, um die „vielen" Vorgänger vollzählig zu machen, noch um überall, z. B. in der Vorgeschichte, in der Bergrede und öfters, den so weiten Abstand des Lukas von Matthäus ebenso zu vermitteln, wie er dieses meistentheils thut: so muss es ja von vorn herein wahrscheinlich werden, dass es unter den Quellen des Lukas auch ein Evangelium gab, welches in einem weiteren Umfang, als unser Markus, die Uebergangsstufe zu seiner Darstellung bildete. Wie sehr spricht aber sowohl der innere Charakter, als auch die mit ihm zusammenhängende Form der evangelischen Anführungen Justin's dafür, seinem Evangelium gerade diese Mittelstellung anzuweisen! Die Untersuchung mag hier freilich, wie Baur S. 120 sagt, oft an sehr feinen Fäden fortlaufen; aber ist dieses anders möglich, und sollen wir den Versuch ganz aufgeben, das Verhältniss dieses ausserkanoni-

schen Evangelium zu den kanonischen zu bestimmen? In Betreff der Bergrede, die mir am deutlichsten diese Stellung zu verrathen scheint, darf ich wohl auf meine neueste Erörterung verweisen. Auch wenn ein solcher dogmatischer Gegensatz, wie der zwischen Matthäus und Lukas stattfindende ist, allenfalls ohne einen vermittelnden Uebergang gedacht werden könnte, so handelt es sich hier doch besonders um die Form des Textes. Bei einer literarhistorischen Untersuchung muss, wie ich glaube, ganz besonders diese Form in Betracht gezogen werden, sofern gerade sie durch die Modificationen der ursprünglichsten Grundlage, durch die nähere oder fernere Stellung zu der ältesten Textgestaltung die Aufeinanderfolge der verschiedenen Evangelien deutlich verräth. Gerade diese an und für sich nur formellen Eigenthümlichkeiten scheinen mir insofern ein sicheres Urtheil über das Abhängigkeitsverhältniss der Evangelien zu ergeben, als sich in ihnen, selbst in den feinsten Unterschieden, mehr oder weniger die Tendenz, die Seele der einzelnen Darstellungen einen Ausdruck gibt, und sofern sie sich aus dieser Quelle bei dem einen Evangelisten als ursprünglich kundgeben, bei dem anderen schon zum Grunde gelegt und weiter modificirt werden. Wie schön wird uns aber gerade in der Rede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer durch den Text Justin's (Nr. 29) von Matthäus aus die Textform des Lukas vermittelt, wenn wir hier ausser Weherufen, die sich, wie bei Matthäus, auf Schriftgelehrte und Pharisäer zusammen beziehen, schon solche finden, die nur einer dieser beiden Klassen gelten, eine Unterscheidung, welche Luk. 11, 39 f. schon durchgreifend und eigenthümlich (*νομικοί*) ausgeführt hat [1])! Lässt sich diese

1) Ritschl Theol. Jahrb. 1851, 491 f. hat auch der Annahme widersprochen, dass Justin's Textform Nr. 146 (Dial. c. 51) den Uebergang von Matth. 11, 12. 13. zu Luk. 16, 16. darstellt. Offenbar ist aber bei Justin 1) die Satzfolge bei Matth. so umgekehrt, dass auf Matth. V. 13. erst V. 12. und dann V. 14. 15. folgen, und Justin kann 2) das *προεφήτευσαν* Matth. V. 13. nicht gelesen haben, weil er diesen Ausspruch gerade für das Aufhören der Prophetie anführt. Weis't nicht auch diese Aus-

Mittelstellung des justinischen Evangeliums überall durchführen, so wird sie desshalb durch die Bergrede am meisten bestätigt, weil sich gerade hier in der Form der dogmatische Charakter bestimmt ausdrückt. Wie wahrscheinlich ist es von vorn herein, dass der so weite Abstand der Geburtsgeschichte bei Lukas von der des Matthäus, welche kaum noch in der Erwähnung der Tage des Herodes Luk. 1, 5. durchblickt, durch eine Uebergangsform, und zwar eine solche, wie die von Justin vorausgesetzt, vermittelt wurde! Sehen wir bei der Apostelgeschichte trotz aller einheitlichen Färbung des Ganzen gleichwohl noch deutlich Spuren einer benutzten Quelle [1]), so ist wohl auch die Hoffnung noch nicht ganz aufzugeben, die Quellen des Lukas-Evangelium, z. B. in dem Abschnitt 9, 51 — 18, 14. von seiner eigenen Verarbeitung derselben genauer unterscheiden zu können. Jedenfalls glaube ich noch immer, als die wahrscheinlichste Annahme dieselbe Mittelstellung des Petrus-Evangelium festhalten zu dürfen, die sich uns bei unserm Markus ergeben hat. Die substanzielle Verwandtschaft dieses Evangelisten mit dem kanonischen Markus wird ja schon durch die zusammentreffenden Angaben

lassung in seinem Text auf einen solchen Standpunkt hin, welchem wegen weiterer Entfernung von dem positiv Jüdischen das blosse Aufhören der Prophetie in der alttestamentlichen Religion nicht mehr genügte? Desshalb erfolgte wohl auch die Satzumstellung, um die gewaltsame Behandlung des Gottesreichs von Seiten der Juden als Folge (ἐξότου) dieser schärferen Differenz erscheinen zu lassen. Sollte von hier aus kein Licht auf die Textform Luk. 16, 16. fallen, wo nicht blos die Auslassung von προσφ., sondern auch die Satzumstellung beibehalten wird, die sich aus blosser Abhängigkeit von Matthäus gar nicht erklärt? Wenn nun ferner die Gewalt, welche das Gottesreich von Seiten der Juden erleidet, schon in die Gewaltsamkeit umgewandelt wird, mit welcher das Evangelium Jedem aufgedrängt wird, so lässt sich bei Lukas schwerlich eine Weiterbildung verkennen, welche in der Predigt des Evang. das Verhältniss zu den gleichzeitigen Vertretern der alttestamentlichen Religion schon ganz beseitigt, wie Luk. H. 21. die palästinensischen Christenverfolgungen dem Interesse des Evangelisten fremd geworden sind.

1) Vgl. Zeller Theol. Jahrb. 1851, S. 457 f.

des Serapion, dass das Petrus-Evangelium den Doketismus begünstigen konnte, und des Irenäus (adv. haer. III, 11, 7.), dass das Markus-Evangelium von denen vorgezogen wurde, welche den leidensunfähigen Christus von dem leidensfähigen Jesus persönlich unterschieden, nahe genug gelegt. Für eine solche Kindheitsgeschichte, wie die des Petrus-Evangeliums war, bietet gleichfalls nur Markus 6, 3. einen Anknüpfungspunkt dar, wenn Jesus hier 1) nur als Sohn der Maria erwähnt wird, durch welche dort seine davidische Abstammung ausschliesslich vermittelt wurde, und 2) ausdrücklich Zimmermann genannt wird. Will man mit Ewald (drei erste Evv. S. 243) diesen Ausdruck der ungläubigen Nazarethaner nur daraus erklären, dass Maria noch lebte und der Vater Jesu schon frühe gestorben war: so kommt es ja für die Bezeichnung der Abstammung gar nicht darauf an, ob der Vater noch lebte, und recht absichtlich wird hier auch der Ausdruck „Zimmermannssohn" bei Matth. 13, 55. vermieden, damit Joseph fern gehalten werde. Gerade für Ungläubige wäre die bestimmte Erwähnung Josephs als Vaters (Joh. 6, 42.) das Natürlichste gewesen. Unser Markus weis't also gerade auf eine solche Auffassung der Familienverhältnisse Jesu zurück, wie sie nachweislich im Petrusevg. dargelegt war. Sollte nicht auch die Zurückstellung von Matth. 8, 18—22. auf eine Darstellung hinweisen, in welcher ähnlich, wie Luk. 9, 57 f., die Bildung eines neuen, von den zwölf verschiedenen Jüngerkreises erzählt wurde (vgl. m. Mark. S. 115 f.)? Sollte nicht noch in dem jetzigen Markus 3, 7 f. eine Spur der Bergrede, welche wir bei Justin und in den clem. Homilien finden, zu erkennen sein? Das Ufer des galiläischen Sees ist ja nicht blos der Schauplatz der ersten Jüngerberufung Mark. 1, 16—20., sowie der ferneren Berufung des Levi-Matthäus (2, 13.), sondern es ist auch der Hauptschauplatz seiner Lehrthätigkeit (2, 13. 4, 1.). Wenn nun Jesus 4, 1. wegen der Volksmassen ein Schiff am Ufer bereit halten lässt, um von ihm aus das Volk zu belehren, und wenn nun gerade hier mit καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν ausdrücklich auf einen früheren Lehrvortrag in derselben Oertlichkeit zurückverwie-

sen wird, so ist ein solcher jetzt freilich nur 2, 13. angedeutet, aber man verfällt mit Meyer fast unwillkürlich auf 3, 7., wo Jesus gleichfalls wegen des Volksandrangs ein Schiff bereit halten lässt (3, 9.), obgleich hier nur Heilungen berichtet werden. Das Zurückziehen hat ja überhaupt gar keinen Zweck, wenn Jesus nur heilen wollte (vgl. V. 10, 11.), nicht lehren. Ich verkenne die Schwierigkeiten nicht, welche sich meinem früheren Versuch entgegenstellen, den kanonischen Markus als das blos verkürzte Petrusevangelium aufzufassen (vgl. Baur Mark. S. 124 f.). Aber kann die Identität dieser beiden Evangelien auch nicht wohl als eine so unmittelbare gefasst werden, wie ich früher meinte, so lässt sich doch sehr wohl das Verhältniss unsers Markus als einer mehr oder weniger freien kürzeren Bearbeitung zu dieser Grundschrift festhalten. Manches in der Grundschrift weiter Ausgeführte und Motivirte, wie die auf das Bekenntniss folgende Benennung des Petrus (vgl. Justin Dial. c. 100) und die Benennung der Söhne des Zebedäus, mag in dem kanonischen Markus in die kurzen Notizen 3, 16. 17. zusammengezogen sein, welche die Construktion so störend unterbrechen. Die Angabe des Irenäus adv. haer. IV, 6, 1., dass der Ausspruch Matth. 11, 27. auch bei Markus stand, wird immer ihr Gewicht für den Zusammenhang unsers Evangelium mit einer umfangreicheren Grundschrift behalten.

So wenig jede Untersuchung über den Ursprung unserer Evangelien das Dunkel ihrer Entstehung vergessen darf, dessen Aufhellung nur annäherungsweise gelingen kann, so glaube ich doch, dass dem Markus jedenfalls eine höhere Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit zukommt, als dass man annehmen dürfte, er habe so oft nur variiren und sich den Schein von Selbständigkeit geben wollen (Baur S. 61. 78. 90). Seine Selbständigkeit kann freilich auch überschätzt werden, wenn man es verkennt, dass Markus nur auf der Grundlage der so einfachen und kunstlosen Darstellung des Matthäus den ersten Versuch eines durchgeführten Pragmatismus machen konnte [1]).

1) Vgl. auch Baur's treffende Bemerkungen a. a. O. S. 57 f. 89 f. über die pragmatische Darstellung der Wunderakte Mark.

welcher ihn gleichwohl durch seine Einfachheit und Abrundung von dem mehr doctrinären Charakter des Lukas wesentlich unterscheidet. Freilich lässt es sich aus diesem pragmatischen Charakter des Markus eher begreifen, dass man mit B. Bauer gerade in der Tendenz, die geschichtliche Grundlage der Evangelien völlig zu erschüttern, auf seiner höchsten Ursprünglichkeit besteht, als dass man mit Ewald durch diese Annahme eine das Vaterland und die Religion rettende That zu vollbringen glaubt.

Wie angemessen wird überhaupt der stetige Fortschritt der evangelischen Geschichtsschreibung, wenn wir dem Markus die zweite Stelle anweisen! Ist das Verhältniss Jesu zu seiner Nation der Cardinalpunkt des geschichtlichen Verlaufs seiner Wirksamkeit, so wird die Katastrophe des Todes bei Matthäus noch ganz schlicht und einfach durch die Feindschaft der herrschenden Partei des Volks motivirt. Dagegen fasst Markus diesen Punkt schon pragmatischer auf, indem er die endliche Verwerfung Jesu durch sein Volk in stetigem Fortschritt von der anfangs so freundlichen Aufnahme bis zu dem stürmischen Verlangen seiner Kreuzigung darzustellen sucht, verräth er hierin noch einen Standpunkt, welchem das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum von besonderer Wichtigkeit war, so ist es für den paulinischen Lukas ganz charakteristich, dass dieser stetige Fortschritt für ihn kein höheres Interesse mehr hat, dass er ihn durch die Voranstellung der Verwerfung Jesu in seiner πατρίς, durch die Auffassung der jüdischen Verschmähung des Christenthums als einer sich von selbst verstehenden von vorn herein ganz ausschliesst. Nicht die Wirksamkeit Jesu in Galiläa und Judäa, sondern in dem halbheidnischen Samarien ist ja der eigentliche Glanzpunkt seines Werks. Was Lukas nur als fast

7, 31 f. 8, 22 f. 11, 13 f. Die Wundermacht ist hier auf dem Punkt, in die Wunderkunst überzugehen, wesshalb de Wette in der 4. Aufl. s. Einleitung in das Neue Testament S. 132 sagen konnte: „Ueberhaupt haben die dem Markus eigenen Heilungsgeschichten 7, 32 f. 8, 22 f. durch ihren magischen Apparat einen späteren Geruch.“

selbstverständig gleich anfangs erzählt, wird in dem vierten, sich am weitesten von dem geschichtlichen Verhalt entfernenden Evangelium als etwas metaphysisch Nothwendiges, aus der teuflischen Natur der Juden, die ohne Weiteres Feinde Jesu sind, Hervorgehendes dargestellt (Joh. 8, 43 f. 47.).

IV.

Erläuterung einiger theologischer Gegenstände aus der Lehre und dem Sprachgebrauch der späteren griechischen Philosophen.

Von

E. Zeller.

---

1) Zur neutestamentlichen Lehre von der σάρξ.

Ich habe schon in zwei früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift (1842, 82 f. 1844, 748) die Ansicht ausgesprochen, dass das Wort σάρξ in allen den Stellen des Neuen Testaments, in welchen die σάρξ von dem höheren, pneumatischen Theile des Menschen unterschieden wird, nichts Anderes bezeichne, als den Leib, und zwar in der Regel den lebendigen, von seinem eigenthümlichen Lebensprinzip, der animalischen Seele, erfüllten Leib. Ich habe diese Ansicht aus der Vergleichung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs gewonnen und in den angeführten Stellen auch nur aus diesem bewiesen, sie wird aber keine ganz unerhebliche Bestätigung erhalten, wenn ich die Bedeutung von σάρξ, die ich im N. T. angenommen habe, nun auch in der philosophischen Sprache der alexandrinischen und römischen Zeit nachweise.

Der erste philosophische Schriftsteller, welcher dem Worte σάρξ die früher nur bei den Dichtern vorkommende allgemeinere Bedeutung „Körper" gegeben hat, ist meines Wissens Epikur. In einer Lehrschrift dieses Philosophen, welche

Diogenes von Laërte aufbewahrt hat, wird von dem *ἀλγῦν ἐν τῆ σαρκὶ*, der *ἡδονὴ ἐν τῆ σαρκὶ*, dem *τέλος τῦ σαρκὸς* u. s. w. in einem Zusammenhang gesprochen, welcher dem Worte *σὰρξ* überhaupt die Bedeutung „Leib" anweist (Diog. X, 140. 144 f.). Demselben Sprachgebrauch folgt Epikurs Lieblingsschüler Metrodorus, wenn er uns in einer von Plutarch [1]) erhaltenen Stelle ermahnt, zu essen und zu trinken, *ἀβλαβῶς τῆ σαρκὶ καὶ κεχαρισμένως*. Noch lange nachher wird der *σὰρξ* hauptsächlich mit Beziehung auf die Lehre Epikurs Erwähnung gethan. So wirft ihm z. B. Epiktet Diss. I, 20, 17 f. II, 23, 20. wiederholt vor, dass er das höchste Gut in der *σὰρξ* suche, dass er die *σὰρξ* für das Höchste erkläre. Aus der epikureischen Schule scheint aber der Ausdruck auch zu ihren Gegnern gekommen zu sein. Die späteren Stoiker liehen es, ihre Verachtung gegen den Leib und das Leibliche dadurch auszudrücken, dass sie statt Leib „Fleisch" setzen, um das groh Materielle, Gemeine und Vergängliche als das Wesen desselhen zu bezeichnen. In diesem Sinn sagt Seneca *ep.* 65 S. 196 *Bip.: quidquid in me potest injuriam pati, hoc est, in hoc obnoxio domicilio, animus liber habitat, nunquam me caro ista compellat ad metum, nunquam ad indignam bono simulationem, nunquam in honorem hujus corpusculi mentiar.* Namentlich Epiktet und sein Nacheiferer Mark Aurel, berühren sich hierin mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch. *Ὅτι μὲν γὰρ*, sagt der Erstere Diss. III, 7, 2. zu dem Epikureer, *τρία ἐςὶ περὶ τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴ καὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς, σχεδὸν ὐδεὶς ἀντιλέγει. Λοιπὸν ὑμέτερόν ἐςιν ἀποκρίνασθαι, τί ἐςι τὸ κράτιςον; τί ἐρῦμεν τοῖς ἀνθρώποις; τὴν σάρκα;* Ebenso fragt er Diss. II, 23, 21: *νῦν δὲ τί ἐςιν, Ἐπίκυρε, τὸ ταῦτα ἀποφαινόμενον; ... ἡ σὰρξ ἢ ἡ προαίρεσις;* noch häufiger gebraucht er in diesem Sinn das Deminutiv *σαρκίδιον*, z. B. Diss. I, 29, 6: *ἂν λέγη, τραχηλοκοπήσω σε, λέγω, τῷ τραχήλῳ ἀπειλεῖς· ἂν λέγη, εἰς φυλακήν σε βαλῶ, ὅλῳ τῷ σαρκιδίῳ* (so sage ich: du drohst meinem Leibe, aber

1) Adv. Col. 31, 2. vgl. n. posse suav. vivi sec. Epic. 16, 9.

nicht mir selbst). III, 7, 25: *ἀνθρώπου ὀ. τὴν ὕλην δεῖ τιμᾶν, τὰ σαρκίδια, ἀλλὰ τὰ προηγούμενα.* Ebd. II, 1, 19. IV, 1, 161. Um diesen Ausdruck der Geringschätzung noch zu verstärken, erhält der Leib Diss. IV, 1, 104. das Prädikat *ὀλίγον σαρκίδιον,* und I, 3, 5., freilich zunächst in fremder Rede, *τὰ δύςηνά μου σαρκίδια,* Bezeichnungen, welche ganz dasselbe besagen, wie das *σῶμα πήλινον* Diss. IV, 1, 100, welches gleichfalls so sehr an paulinische Anschauungen erinnert. Wie Epiktet unterscheidet auch Mark Aurel die Seele und die *σὰρξ,* z. B. II, 2: *ὅ τί ποτε τῦτό εἰμι σαρκία ἐςὶ καὶ πνευμάτιον* (die *anima*, die Lebensluft) *καὶ τὸ ἡγεμονικόν* (die Vernunft); statt *σὰρξ* setzt er aber in gleichem Sinn *σῶμα,* z. B. XII, 3: *τρία ἐςὶν, ἐξ ὧν συνέςηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νῦς,* und III, 16: *σῶμα, ψυχὴ, νῦς.* Es darf kaum bemerkt werden, wie nahe diese Anthropologie des christenfeindlichen Kaisers der Paulinischen verwandt ist; noch stärker werden wir an diese erinnert, wenn sich Antonin VI, 28. auf den Tod freut, als auf eine *ἀνάπαυλα τῆς πρὸς τὴν σάρκα λειτυργίας,* und wenn er III, 3. von dem Gefäss seiner Seele redet, das nichts weiter sei, als Koth und Erde (vgl. 2 Kor. 4, 7. 5, 1.). Dass übrigens dieser Sprachgebrauch von *σὰρξ* nicht blos auf die epikureische und die stoische Schule beschränkt war, sehen wir unter Anderem aus Maximus Tyr., XVII, 10: *πάθυς σαρκίνυ,* XXXV, 7: *φύσεως σαρκίνης,* Celsus b. Orig. c. Cels. V, 14: *σάρκα αἰώνιον ἀποφῆναι,* Demselben ebd. VII, 42: *παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι,* und noch bestimmter aus der oben angeführten Stelle des Epiktet Diss. I, 3, 5., wo der Ausruf *τὰ δύστηνά μου σαρκίδια* als eine Rede, die man häufig hören könne, bezeichnet wird. Dass die sinnlichen Triebe auch dann aus der *σὰρξ* abgeleitet werden konnten, wenn unter dieser nur der Leib verstanden wurde, zeigt Plut. de virt. Mor. 3, wo es von den niedrigeren Theilen der Seele (dem *αἰσθητικὸν, φυτικὸν* und *θρεπτικὸν*) heisst: *ταῦτα μὲν .. τρόπον τινὰ τῆς σαρκὸς ἐκβεβλάςηκε καὶ περὶ τὸ σῶμα παντελῶς καταπέφυκε.* Es geht hieraus hervor, dass das Wort *σὰρξ* im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus nicht blos im hellenistischen, sondern

auch im griechischen Sprachgebrauch, und namentlich auch in den philosophischen Kreisen, zur Bezeichnung des Leibes ganz gewöhnlich war, dass sich mithin Paulus und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller in dem Gebrauch dieses Worts nur einer bestehenden Ausdrucksweise anschlossen. Nur um so unwahrscheinlicher ist es dann aber, dass wir dasselbe bei ihnen anders zu verstehen hätten, als es sonst überall verstanden wird, dass sie ausser dem Leib auch den Verstand und den Willen, ja wohl gar vorzugsweise diese, damit bezeichnen wollen, während sonst Jedermann nur den Leib damit bezeichnet; es ist diess doppelt unwahrscheinlich, da auch die ψυχή, welche von dem Höheren im Menschen noch unterschieden und der σάρξ als ihr eigenthümliches Lebensprinzip zugetheilt wird (z. B. 1 Kor. 15, 45. 1 Thess. 5, 23. 1 Kor. 2, 14. 15, 44. Jak. 3, 15. Jud. 19. vgl. m. Röm. 7, 14. 1 Kor. 3, 1. 3. 2 Kor. 1, 12.) zum Körper auf der einen, zur Vernunft auf der andern Seite durchaus dieselbe Stellung einnimmt, wie die ψυχή oder das mit ihr gleichbedeutende πνεῦμα bei Plutarch und Antonin. Dass ohnedem die neutestamentlichen Schriftsteller selbst, und namentlich Paulus, ihre σάρξ ausdrücklich durch σῶμα und μέλη erklären, ist schon früher von mir gezeigt worden. Ich will daher nur noch beifügen, dass uns die Vergleichung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs mit dem der griechischen Philosophen auch darüber einen Wink gibt, wesshalb gerade der Ausdruck σάρξ zur Bezeichnung des Körperlichen in der menschlichen Natur gewählt wurde. Der Grund davon liegt in nichts Anderem, als in der materialistischen Vorstellung vom Geiste. Philosophische Systeme, welche die Seele selbst für etwas Materielles hielten, wie das stoische und das epikureische, konnten sie vom Leibe nur so unterscheiden, wie die feinere Materie von der gröbern, und eben diess ist es, was den obigen Stellen zufolge der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα bei ihnen besagt. Das πνεῦμα ist der feuer- und luftartige, die σάρξ der grobe, massige, schwere Bestandtheil des menschlichen Wesens. Es fragt sich, ob nicht auch dem neutestamentlichen Sprachgebrauch die gleiche Vorstellung zu Grunde

liegt. Mir ist keine Stelle im N. T. bekannt, aus der hervorgienge, dass das πνεῦμα schlechthin immateriell gedacht wurde; dagegen sind die Erzählungen vom Herabkommen des Geistes, zu deren symbolischer Deutung uns nichts berechtigt, nur unter der Voraussetzung seiner Materialität zu verstehen, und auf dasselbe Ergebniss führt uns das σῶμα πνευματικὸν des Paulus: ein Körper aus Geist ist nur möglich, wenn auch der Geist ein Körper ist, dass dieses die jüdische und urchristliche Vorstellung vom πνεῦμα war, wird auch durch den bekannten Materialismus der Ebjoniten bestätigt, der noch lange in der Kirche Beifall fand, und erst nach Jahrhunderten durch den Spiritualismus der alexandrinischen Platoniker verdrängt wurde.

2. Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός.

Die früher gewöhnliche Angabe, dass Philo einen doppelten Logos unterscheide, den ἐνδιάθετος und den προφορικός, ist von Baur [1]) dahin berichtigt worden, dass diese Prädikate nicht unmittelbar dem göttlichen Logos als solchem ertheilt werden, dass vielmehr nur die doppelte Offenbarung des Logos in der Ideenwelt und der Erscheinungswelt der Zweiheit des menschlichen Worts, des blos gedachten und des ausgesprochenen, verglichen wird [2]). Indessen ist es doch wohl unzweifelhaft, dass eben diese Philon'sche Vergleichung [3]) die spätere Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς veranlasst hat, die auch der Sache nach durch Philo zunächst vorbereitet war, selbst wenn man Baur zugeben müsste, dass Philo den Logos von der Weisheit in Gott unterschieden habe, oder umgekehrt Dorner [4]), dass auch der ausser Gott wirkende Logos dem Philo keine Hypostase, sondern

1) Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit I, 72 f.

2) Die weitere Frage, ob der in der Ideenwelt wirkende Logos von Philo als eine Hypostase ausser Gott, oder als die Gott inwohnende Weisheit gedacht werde, kann hier nicht untersucht werden.

3) de vita Mos. III, S. 672, C. Hösch.

4) Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. I, a, 30 ff.

nur die göttliche Weisheit selbst sei. Woher hat aber Philo jene Bezeichnung? Ebendaher, woher er auch den Namen des λόγος und den Begriff desselben wenigstens zu einem guten Theil hat, aus der stoischen Philosophie, deren Einfluss auf Philo von den theologischen Bearbeitern seiner Lehre in der Regel viel zu wenig beachtet wird. Es ist bekannt, welche Rolle bei den Stoikern der λόγος gespielt hat, die göttliche Vernunft, welche sich als die Seele der Welt, als die schaffende und bildende Kraft, als das allgemeine Gesetz, als die Weltordnung oder die εἱμαρμένη durch die ganze Welt ausbreitet, und deren Theil und Abbild auch die menschliche Vernunft ist. Zunächst dieser menschliche Logos ist es nun, von welchem die Stoiker eine doppelte Form, die des ἐνδιάθετος und des προφορικὸς, zu unterscheiden pflegten. Wir sehen diess aus Sextus adv. Math. VIII, 275 (vgl. Pyrrh. I, 76): die Dogmatiker (d. h. die Stoiker)[1] behaupten, ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζώων, ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ. Demselben Sprachgebrauch folgt Galen protrept. I, 1. Anf.: εἰ μὲν μηδ᾽ ὅλως λόγου μέτεστι τοῖς ἀλόγοις ὀνομαζομένοις ζώοις ἄδηλόν ἐστι. ἴσως γὰρ εἰ καὶ μὴ τοῦ κατὰ τὴν φωνὴν, ὃν καὶ προφορικὸν ὀνομάζουσιν, ἀλλὰ τοῦ γε κατὰ τὴν ψυχὴν, ὃν ἐνδιάθετον καλοῦσι, μετέχει πάντα, und noch früher Plut. *de solert. anim.* 19, 1., wo ohne Zweifel gleichfalls mit Beziehung auf den stoischen Satz über die Thiere von diesen gesagt wird: ὅτι καὶ προφορικοῦ λόγου καὶ φωνῆς ἐνάρθρου μέτεστιν αὐτοῖς. Nur die Stoiker können daher auch unter den νεώτεροι gemeint sein, denen Theo Smyrn. Mus. c. 18. im Unterschied von den Peripatetikern die Ausdrücke λόγ. ἐνδιαθ. und προφ. beilegt, und ebenso möchte das Wort für stoisch zu halten sein, welches Plut. *c. princip. philosophand.* 2, 1. tadelnd anführt: ὅτι δύο λόγοι εἰσὶν, ὁ μὲν ἐνδιάθετος, ἡγεμόνος Ἑρμοῦ δῶρον, ὁ δ᾽ ἐν προφορᾷ, διάκτορος καὶ ὀργανικὸς, wenigstens ist diese

1) Dass diese gemeint sind, erhellt aus dem Zusammenhang, wie denn überhaupt Sextus, wo er von den Dogmatikern überhaupt redet, in der Regel die Stoiker im Auge hat.

mythisch-allegorische Einkleidung einer Lebensregel ganz im Styl der stoischen Schule. Eben diese scheint es daher zu sein, von welcher die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς ursprünglich herrührt, wogegen die Anwendung dieser Unterscheidung auf den göttlichen Logos theils Philo, theils seinen christlichen Nachfolgern angehört.

3. Die γενεὰ Matth. 24, 34.

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅ, μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται. Nachdem diese Worte von einer „schriftglaubigen" Exegese lange genug gequält worden waren, um ihnen einen Sinn abzupressen, der mit dem geschichtlichen Erfolg nicht in Streit käme, und nachdem sich namentlich die γενεὰ die sinn- und sprachwidrigsten Erklärungen hatte gefallen lassen müssen, so sind sie in neuerer Zeit von entgegengesetztem Standpunkt aus benützt worden, um durch die strikteste Erklärung der γενεὰ zu beweisen, dass unsere synoptischen Evangelien noch während des apostolischen Zeitalters verfasst seien. Diesem Versuch des „sächsischen Anonymus" hat Baur [1]) die Bemerkung entgegengehalten, man brauche die Dauer der γενεὰ nicht nach ihrer vollen Breite, sondern man könne sie auch nach der Entfernung ihrer äussersten Spitzen bemessen, die γενεὰ sei so lange nicht vorübergewesen, als auch nur der Eine oder der Andere von den Zeitgenossen Jesu noch am Leben war; die γενεὰ sei bei den Alten ein Begriff von sehr verschiedener Ausdehnung, ihre längste Dauer lasse sich immer nur nach dem höchsten Lebensmaass bestimmen, das von einem der gleichzeitig lebenden Menschen erreicht werde, sie umfasse insofern den gleichen Zeitraum, wie das altrömische Säculum, welches 112—120 Jahre und darüber betrug. Baur hat sich für diese Ansicht mit Recht auf die Worte des Censorinus berufen, welcher das *saeculum* als γενεά, als *spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* erklärt; er hat ferner ebenso richtig auf die Angaben der Kirchenväter verwiesen, die kei-

1) Theol. Jahrb. 1849, 316 ff.

nen Zweifel darüber übrig lassen, dass man um's Jahr 120 bis 130 n. Chr. noch Zeitgenossen Christi am Leben glaubte. Eine weitere Bestätigung findet seine Ansicht in der Angabe des Irenäus V, 30, 3., auf die auch schon ein Anderer [1]) aufmerksam gemacht hat, dass Johannes seine Apokalypse vor nicht sehr langer Zeit erhalten habe, *ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* Da Irenäus gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts schrieb, so muss die *γενεὰ* hier ein Säculum, oder doch nicht viel weniger betragen. Ein noch schlagenderer Beleg für die Zulässigkeit der Baur'schen Auffassung ist mir aber kürzlich bei Plutarch *de defectu orac. c.* 11. aufgestossen. Es handelt sich hier um die Erklärung der Hesiodischen Worte: *ἐννέα τοι ζώει γενεὰς λακέρυζα κορώνη ἀνδρῶν ἡβώντων,* oder wie Andere lasen: *ἀνδρῶν γηρώντων,* und namentlich um die Bedeutung von *γενεά.* Manche Ausleger wollten unter der *γενεὰ* hier ein gewöhnliches Jahr verstehen. Diess ist jedoch, wie Plutarch bemerkt, unzulässig, wie man auch lesen möge. *Ἀλλ' οἱ μὲν ἡβῶντος (-ώντων) ἀναγινώσκοντες ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον ... οἱ δὲ γηρώντων πάλιν, οὐχ ἡβώντων, γράφοντες ὀκτὼ καὶ ἑκατὸν ἔτη νέμουσι τῇ γενεᾷ,* wofür sofort ein sehr spitzfindiger Grund aus der pythagoreischen Zahlenlehre beigebracht wird. Dieses Zeugniss Plutarchs ist um so entscheidender, da es gerade der Zeit angehört, in der unserer Ansicht nach die synoptischen Evangelien verfasst, oder doch in ihre gegenwärtige Gestalt gebracht wurden. Berechnet man nach dieser Angabe die *γενεὰ* in der Stelle des Matthäus, so liegt am Tage, dass nach der allgemein anerkannten Bedeutung dieses Worts bis um's Jahr 130 und noch länger, bei etwas weitherzigerer Deutung selbst bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch kein nöthigender Grund vorlag, auf die Wiederkunft Christi während der ersten *γενεὰ* nach seinem Tode zu verzichten.

---

1) Hilgenfeld Krit. Unters. über d. Ev. Justins u. s. w. S. 367 f., wo mit Recht auch noch auf Eus. K.-G. III, 32, 4 verwiesen wird.

4. Der Ausdruck κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν in Euseb's Bericht über Beryll von Bostra.

Euseb sagt über Beryll von Bostra (K.-G. VI, 33): τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν. Diese Worte hat bekanntlich Schleiermacher [1]) und nach ihm Ullmann [2]) so erklärt, dass unter der ἰδία οὐσίας περιγραφή eine persönliche Umgrenzung des göttlichen Wesens verstanden sein sollte, und Beide haben hieraus geschlossen, dass Beryll der sabellianischen Reihe von Unitariern angehöre. Diese Erklärung hat nun zwar schon durch Baur [3]) ihre genügende Widerlegung gefunden, um jedoch über ihre Unrichtigkeit keinen Zweifel übrig zu lassen, erlaube ich mir hier einige Stellen aus philosophischen Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts beizubringen, aus denen sich ergeben wird, was der wissenschaftliche Sprachgebrauch jener Zeit unter einer ἰδία περιγραφὴ verstand. Ich beginne mit den Worten, mit denen Galenus seine Schrift *de usu partium corp. hum.* eröffnet: ὥσπερ τῶν ζώων ἕκαστον ἓν εἶναι λέγεται τῷ φαίνεσθαι κατά τινα περιγραφὴν ἰδίαν μηδαμῆ τοῖς ἄλλοις ξυνημμένον, οὕτω καὶ τῶν μορίων αὐτοῦ τὸ μὲν ὀφθαλμὸς, τὸ δὲ ῥῖς, τὸ δὲ γλῶττα, τὸ δ' ἐγκέφαλος ἓν εἶναι λέγεται τῷ φαίνεσθαι περιγραφὴν ἰδίαν ἔχον. Die ἰδία περιγρ. bezeichnet hier offenbar nichts Anderes, als die abgesonderte, getrennte Existenz; das Gegentheil davon ist das ἄλλοις ξυνάπτεσθαι, derjenige Zusammenhang mit einem Andern, vermöge dessen ein Ding nicht ohne Anderes existiren und gedacht werden kann; κατ' ἰδ. περιγρ. existirt, was ein Wesen für sich, und nicht blos ein Theil oder eine Eigenschaft eines Dritten ist. Aehnlich gebraucht Alexander von Aphrodisias den Ausdruck κατ' οἰκείαν περιγραφὴν *de mixt. fol.* 143 *med.* Die Mischung zweier Stoffe, sagt hier Alexander, ist eine blos mechanische (eine blose παράθεσις), wenn die gemischten Stoffe

1) Ueber den Unterschied d. Sabell. u. d. Athanas. Vorst. von der Trinität Theol. Zeitschr. 1822, 332 (WW. Z. Theol. II, 514 f.).

2) De Beryllo Bostr. Theol. Stud. u. Krit. 1836, 1076 ff.

3) Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit I, 286 ff.

in ihren einzelnen Theilen ihre Eigenthümlichkeit behalten; *εἰ δὲ μηδὲν μόριον κατ᾽ οἰκείαν περιγραφὴν καὶ ἐπιφάνειαν εἴη τῶν μεμιγμένων, ἀλλ᾽ εἴη πᾶν ὁμοιομερὲς γεγονὸς τὸ σῶμα, οὐκέτι μὲν ἂν εἴη παράθεσις ἀλλὰ δι᾽ ὅλων κρᾶσις.* Auch in dieser Stelle ist unter der *οἰκεία περιγραφὴ* nichts weiter zu verstehen, als die gesonderte Eigenthümlichkeit; wenn in einer Mischung von Wasser und Wein jedes Weintheilchen in der Form und mit den wesentlichen Eigenschaften des Weins für sich existirte, so ist es *κατ᾽ οἰκείαν περιγραφὴν*, wird dagegen aus Wasser und Wein ein dritter Stoff, dessen einzelne Theile weder Wasser noch Wein, sondern ein aus Beidem Zusammengesetztes sind, so existiren diese Theile nicht mehr *κατ᾽ οἰκείαν περιγραφήν.* In demselben Sinn wird der Ausdruck auch auf logische Verhältnisse übergetragen, wenn es bei Sextus adv. Math. VIII, 162 heisst: *πρός τι δέ ἐςι τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα καὶ οὐκέτι ἀπολελυμένως λαμβανόμενα, τουτέςι κατ᾽ ἰδίαν,* οἷον *τὸ λευκότερόν καὶ μελάντερον* u. s. f. *οὐ γὰρ ὃν τρόπον τὸ λευκὸν ἢ τὸ μέλαν ἢ τὸ πικρὸν κατ᾽ ἰδίαν ἐνοεῖτο περιγραφὴν, οὕτω καὶ τὸ λευκότερον ἢ μελάντερόν ἐςιν, ἀλλ᾽ ἵνα τοῦτο νοήσωμεν συνεπιβάλλειν δεῖ καὶ ἐκείνῳ τῷ οὗ λευκότερόν ἐςιν ἢ τῷ οὗ μελάντερον.* Vgl. ebd. 387: *ἡ ἀπόδειξις τῶν πρός τι ἐςιν· οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὴν νεύει οὐδὲ κατὰ περιγραφὴν νενόηται ἀλλ᾽ ἔχει τι οὗ ἐςιν ἀπόδειξις.* Ebd. 394: *οὐ τῶν κατὰ περιγραφὴν καὶ ἀπολύτως* (absolute) *νοουμένων ἐςὶν ἡ ἀπόδειξις.* *Κατὰ περιγρ.* oder *κατ᾽ ἰδ. περιγρ.* steht hier ganz gleichbedeutend mit dem einfachen *κατ᾽ ἰδίαν*, um auszudrücken, dass ein Begriff kein blosser Verhältnissbegriff sei, sondern für sich allein, ohne Beziehung auf Anderes, gedacht werden könne. In allen diesen Stellen ist aber das Objekt der *περιγραφὴ*, das Umschriebene oder Abgesonderte, durchaus nur das Einzelding oder der Einzelbegriff, dem die *περιγραφὴ* beigelegt, nicht das Allgemeine, von dem das Einzelwesen durch die *περιγραφὴ* ausgesondert wird. Dasselbe erhellt aus Sext. adv. Math. IX, 261: *τὸ γὰρ μέρος κατὰ μὲν τὴν πρὸς τὸ ὅλον σχέσιν νοεῖται μέρος, κατὰ δὲ τὴν ἰδίαν περιγραφὴν ἐςιν ὅλον.* Die *ἰδ. περιγρ.* wird hier ausdrücklich dem Verhältniss des

Theils zum Ganzen entgegengesetzt, vermöge dessen derselbe kein eigenes Ganzes, sondern ein Theil eines grösseren Ganzen ist. Diess wäre nicht passend, wenn bei der *περιγραφὴ* an eine *περιγραφὴ τῆς ὐσίας τῦ ὅλυ* zu denken wäre, denn sofern der Theil als ein bestimmtes Stück des Ganzen betrachtet wird, wird er eben als Theil betrachtet, als eigenes Ganzes betrachten wir ihn nur, sofern wir ihm eine eigene *ὐσία* beilegen. Wir werden daher auch in den Worten Antonin's ad se ips. XII, 30: *μία ψυχὴ* (die Seele der Welt ist Eine), *κἂν φύσεσι διείργηται μυρίαις καὶ ἰδίαις περιγραφαῖς,* unter den *ἰδ. περιγρ.* nicht individuelle Besonderungen der Einen Seele verstehen dürfen, der Ausdruck bedeutet vielmehr ganz einfach, dem *φύσεσι* entsprechend, „Einzelwesen." *Περιγράφειν* heisst umschreiben, daher absondern, *περιγραφὴ* Absonderung, *ἰδία περιγραφὴ* Einzelabsonderung, Individualität. So steht *περιγράφειν* z. B. bei Plotin Enn. VI, 5, 7: „in der höheren Wissenschaft erkennt sich der Mensch als eins mit der Gottheit und dem Universum, *εἶτ' ὐκ ἔχων ὅπη αὑτὸν ςήσας ὁριεῖ καὶ μέχρι τίνος αὐτός ἐςιν, ἀφεὶς περιγράφειν ἀπὸ τῦ ὄντος ἅπαντος αὑτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἥξεται.* Auch hier ist nicht das göttliche Wesen, von dem der Mensch sich aussondert, sondern der Mensch selbst das Umschriebene. Nach diesen Analogieen kann auch in dem Eusebianischen *κατ' ἰδίαν ὐσίας περιγραφὴν* die *ὐσία* nicht auf das göttliche Wesen, sondern nur auf das individuelle Wesen Christi bezogen werden, und die Worte *κατ' ἰδ. ὐσ. περιγρ.* sind nur eine Umscbreibung des einfachen *κατ' ἰδίαν περιγραφὴν,* oder des noch einfacheren *κατ' ἰδίαν*: Dieses heisst „als Einzelner," jenes „als Einzelwesen." Dass eben diese Erklärung durch Origenes in Joh. II, 2. gefordert wird, dass sie aber auch schon grammatisch nothwendig ist, hat Baur a. a. O. sehr richtig bemerkt. Nimmt man die obigen Nachweisungen hinzu, so wird die Richtigkeit seiner Ansicht über die Lehre Berylls um so weniger Einwendungen mehr unterliegen.

Nachtrag zu der Abhandlung Hilgenfeld's: Neue Untersuchung über das Markus-Evangelium. Anmerkung zu S. 273 bei den Worten: „zu bemerken".

Was Ewald in s. Jahrb. d. bibl. Wiss. III, 271 über das γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν Mark. 16, 17. und das γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν Apg. K. 2. gegen meine Schrift über die Glossolalie bemerkt, trifft mich ebenso wenig, als es mich widerlegt. Hätte Ewald von meiner Darstellung genaue Kenntniss genommen, so würde er aus S. 48 f. 65 f. 85 f. ersehen haben, dass ich schon in den Begriff der γλῶσσα als übermenschlicher Spracheingebung die durch jene Prädikate noch besonders ausgedrückte Bedeutung des Ausserordentlichen und Fremdartigen hineinlege, ferner dass nach meiner Ansicht von der Ursprünglichkeit der kürzeren Formeln γλώσσῃ, γλώσσαις, λαλεῖν der Singular eben nicht, wie er meint, überall genügen würde, weil die Spracheingebungen sich doch offenbar auch bei derselben Person wiederholen konnten. Freilich werde ich es in Zukunft um so weniger für nöthig halten, meine „ebenso unreifen als weitschweifigen" Schriften gegen solche, nicht einmal von Sachkenntniss zeugenden Verdammungsurtheile in Schutz zu nehmen.

I.

Kritik der neuesten Erklärung der Apokalypse.

Von

Dr. Baur.

Die Apokalypse ist auf's Neue, wie schon früher wiederholt, ein Hauptpunkt, auf welchem die den entschiedensten Gegensatz bildenden theologischen Ansichten feindlich zusammentreffen. Mit ziemlicher Uebereinstimmung glaubte man in der neuesten Zeit den Ursprung der Apokalypse in Zeitverhältnissen gefunden zu haben, welche von selbst den Schlüssel zur Erklärung ihres Inhalts darbieten, freilich aber auch dem scheinbar so geheimnissvollen Buche den Anspruch nehmen, die Offenbarung einer so weit über seine Zeit hinausliegenden Zukunft zu sein. Es lässt sich recht gut begreifen, wie viel Bedenkliches und Anstössiges diese Ansicht für diejenigen haben muss, deren Grundsatz es ist, die alten Begriffe von der Inspiration der kanonischen Schriften in ihrer ganzen Strenge festzuhalten. Hengstenberg's neuestes Werk über die Apokalypse [1]) kann daher niemand eine unerwartete Erschei-

1) Die Offenbarung des heiligen Johannes für solche, die in der Schrift forschen, erläutert. 1. Bd. 1849. 2. Bd. 1. Abth. 1850. 2. Abth. 1851. Sehr passend steht schon auf dem Titel: für solche, die in der Schrift forschen. Eigene, selbstständige Schriftforschung ist, wenn irgendwo, hier vor allem nothwendig. Auch Dr. Lücke hat sich in der zweiten Lieferung der zweiten Ausgabe der Einleitung in die joh. Apok. veranlasst gesehen, die Behauptungen Hengstenberg's, trotz der dreisten Zuversichtlichkeit, mit welcher sie aufgestellt sind, einer sehr genauen, auf ganz andere Ergebnisse führenden Kritik zu unter-

nung sein. Seine eigentliche Aufgabe ist, die geschichtliche Auffassung der Apokalypse zu widerlegen und mit jener Selbstgewissheit, die man an dem entschiedensten Verfechter der kirchlichen Rechtglaubigkeit gewohnt ist, den Beweis zu führen, dass seine jüngsten Vorgänger auch nicht eine Ahnung des wahren Sinnes und Inhalts der Apokalypse gehabt haben. Ich will denen, die die nächste Aufforderung haben, ihre Sache gegen den neuen Gegner zu führen, in keiner Weise vorgreifen, bei dem Interesse aber, das diese Frage, die man mit Recht als den Streit der geschichtlichen und der dogmatischen Ansicht von der Apokalypse betrachten kann, auch für mich auf meinem Standpunkt hat, glaubte auch ich sie in den folgenden Bemerkungen zum Gegenstand meiner prüfenden Erwägung machen zu müssen.

Der erste Streitpunkt betrifft die Zeit der Abfassung der Apokalypse. Die neueste, hauptsächlich durch Ewald und Lücke begründete Ansicht kann den Zeitpunkt, in welchem die Apokalypse verfasst sein muss, genauer bestimmen, als diess bei irgend einem andern Buche des Kanons möglich ist. Ist Nero der Antichrist, so kann die Apokalypse nur kurze Zeit nach Nero's Tod, unter der Regierung Galba's geschrieben worden sein. Dagegen setzt Hengstenberg alles daran, sie nicht früher als unter Domitian entstehen zu lassen. Steht nur einmal diese Zeitbestimmung fest, so ist sie ebendamit über jene Zeitverhältnisse hinausgerückt, in welchen die neueste Ansicht mit so grosser Wahrscheinlichkeit den Schauplatz der apokalyptischen Darstellungen erblicken will. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die gangbare kirchliche Tradition für die Abfassung unter Domitian ist, und doch ist man, trotz aller Bemühungen Hengstenberg's, ihre historische Glaubwürdigkeit ausser allen Zweifel zu setzen, nicht berechtigt, sie für etwas Anderes zu halten, als für

---

werfen. Wer über die wissenschaftliche Bedeutung der Hengstenberg'schen Theologie vollends ins Klare kommen will, erhält durch den Commentar über die Apokalypse alle Gelegenheit dazu.

eine Tradition, die um nichts gewisser ist, als so viele andere Sagen dieser Art. Sie erscheint nämlich nirgends als eine so unabhängige historische Angabe, dass sich nicht immer wieder der Verdacht aufdringen müsste, ihre Quelle sei nur die Stelle der Apok. 1, 9. Warum lässt Irenäus, der älteste Gewährsmann für die Tradition, die Apokalypse gerade gegen das Ende der Regierung Domitian's geschaut werden? [1]) Offenbar, weil die Zeitbestimmung in Betreff Domitian's mit der Sage zusammenhängt, dass Johannes von Domitian nach Patmos geschickt worden sei. Da er, wie Clemens von Alex. [2]) sagt, nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos wieder nach Ephesus zurückgekommen sein sollte, so nahm man an, dass er nicht lange vor demselben nach Patmos verwiesen worden sei. Auch Irenäus setzte daher ohne Zweifel voraus, dass Domitian den Johannes nach Patmos verwiesen habe, ist aber diess nicht blos aus Apok. 1, 9. geschlossen? Origenes, bei welchem zuerst die nähere Angabe sich findet, der König der Römer habe den zeugenden Johannes wegen des Worts der Wahrheit auf die Insel Patmos verurtheilt, bezeichnet sie nicht nur ausdrücklich als Tradition (*ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει*), sondern macht auch noch besonders darauf aufmerksam, dass uns zwar Johannes selbst über sein Martyrium belehre, jedoch ohne anzugeben, wer ihn verurtheilt habe [3]). Man kann nicht mit **Hengstenberg** sagen, hätte Origenes in Bezug auf den ihm ohne Zweifel bekannten Namen der Tradition nicht getraut, so würde er nicht so unbedingt auf die Tradition verweisen, ohne irgend anzudeuten, dass er ihr nur eine beschränkte Glaubwürdigkeit zuerkenne. Gerade das Gegentheil sagt die Stelle des Origenes, denn wozu könnte er ausdrücklich bemerken, Johannes selbst gebe den Namen des Kaisers, der ihn verurtheilte, nicht an, als um damit zu sagen, man könne desswegen wenigstens in Beziehung auf den Kaiser der Tradition nicht so unbedingt

1) Adv. haer. 3, 30.
2) Bei Eus. K. G. 3, 23.
3) In Matth. Opp. ed. de la Rue T. 3. S. 720.

Glauben schenken? Aus diesem Grunde führt er ja auch die Tradition mit der blossen Angabe des Faktums ohne Nennung des Kaisers an. Schon die Vorsicht des Origenes muss uns daher abhalten, beides, das Faktum und den Kaiser, unter welchem es geschehen sein sollte, einander völlig gleichzusetzen. Hält man sich aber zunächst an das blosse Faktum, wer wollte zweifeln, dass die Tradition, Johannes sei von einem römischen Kaiser zur Verbannung auf die Insel Patmos verurtheilt worden, ihre Quelle in der eigenen Angabe des Johannes 1, 9. hat, er sei *διὰ τὸν λόγον τῦ θεῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησῦ Χριςῦ* auf der Insel Patmos gewesen? Diese Worte glaubte man nur so verstehen zu können, wie sie auch Hengstenberg nimmt, Johannes sei wegen seiner Treue in dem christlichen Bekenntniss nach Patmos deportirt worden. Beruht aber die Glaubwürdigkeit der Tradition auf dieser Interpretation der Stelle, so muss sie für höchst zweifelhaft gehalten werden. Denn wer will behaupten, dass mit Rücksicht auf 1, 2. der Sinn der Stelle nicht ebenso gut sein kann: Johannes sei auf Patmos gewesen, um daselbst seine Offenbarung zu erhalten? Soll der andern Erklärung der Vorzug gegeben werden, so könnte diess nur dadurch begründet werden, dass die Verknüpfung der Tradition mit dem Namen des Kaisers Domitian sich nicht anders als unter Voraussetzung ihrer historischen Wahrheit erklären lässt. Aber auch diess kann nicht behauptet werden. Verstand man einmal die Stelle von einer Deportation und musste man demnach auch annehmen, Johannes sei nachher wieder nach Ephesus zurückgekommen, so hatte man hiemit zwei Fälle, welche in Hinsicht der Zeit, in welcher sie stattgefunden haben sollten, für keine Regierungsperiode so gut passten, wie für die Domitian's. Deportationen waren unter Domitian eine auch sonst nicht ungewöhnliche Strafe [1]) und dass die auf seinen Befehl Deportirten nach seinem Tode wieder zurückkehren durften, wird gleichfalls ausdrücklich von den Schriftstellern

1) So wurde namentlich die Flavia Domitilla auf die Insel Pandateria verwiesen. Xiphil. Epit. Dion. Cass. 67, 14.

gemeldet [1]). Es lässt sich demnach gar wohl denken, dass die ganze Sage von einer Verbannnng des Johannes nach Patmos unter Domitian nur auf diese zufällige Weise entstanden ist, und man muss diess um so mehr für wahrscheinlich halten, da noch Anderes in Betracht kommt, was keineswegs dazu dient, die Glaubwürdigkeit der Tradition zu erhöhen. In denselben Kreis der Traditionen über Johannes gehört ja auch das von Tertullian bezeugte römische Oelmärtyrerthum des Johannes. Ist nun unstreitig diess in jedem Fall viel zu apokryphisch, als dass es irgend einen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen könnte, so kann man auch auf das Uebrige, das damit zusammenhängt, kein sehr grosses Gewicht legen. Unmittelbar darauf, nachdem er aus dem siedenden Oele unversehrt wieder hervorgegangen war, sollte er ja auf die Insel verwiesen worden sein [2]). Tertullian nennt zwar den Kaiser nicht, unter welchem diess geschehen sein soll, und Hieronymus lässt es sogar unter Berufung auf Tertullian nicht unter Domitian, sondern unter Nero geschehen, wir sehen aber hieraus nur, wie unsicher alle Sagen dieser Art sind. Beruht demnach die Annahme der Abfassung der Apokalypse unter Domitian auf keinem andern Grunde, als den angeführten Zeugnissen, so wird niemand, der nicht ein völlig haltloses Gebäude aufführen will, seine Ansicht von der Apokalypse auf eine solche Voraussetzung bauen können. Sie hat in keinem Fall ihre historische

---

1) Bei Xiphil. Epit. 68, 1. wird von Nerva gesagt: *τὺς φεύγοντας κατήγαγε* und Tertullian Apol. c. 5. spricht von der Restitution derer, *quos relegaverat (Domitianus).*

2) Tert. de praescr. haer. c. 36.: *apostolus Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus, nihil passus est, in insulam relegatur.* Da er im Oel nichts litt, wurde er verwiesen, ohne Zweifel gleich nachher. Wenn Hieronymus Adv. Jovin. 1, 26 sagt: *refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exierit, quam intraverit;* so schreibt wahrscheinlich Hieronymus diess blos desswegen Nero zu, weil Tertullian a. a. O. dieses Märtyrerthum des Johannes zugleich mit dem Märtyrertode des Petrus und Paulus nennt. Auch Hieronymus setzt die Apokalypse in die Zeit Domitian's.

Wahrscheinlichkeit in sich selbst, sondern könnte sie nur auf einem andern Wege erhalten.

Dazu eignet sich aber auch das weitere Argument nicht, das Hengstenberg in dem Zustand der kleinasiatischen Gemeinden, wie er in den Briefen K. 2 f. geschildert wird, für die Abfassung der Apokalypse unter Domitian finden will. „Es sei schon eine so durchgreifende Veränderung eingetreten, zu deren Erklärung auch ein zehnjähriger Zeitraum nicht hinreiche. Sie setze eine Aenderung des Personals, das Aufkommen eines neuen Geschlechts voraus. In dem nächsten Decennium nach der Abfassung der Briefe an die Epheser und Kolosser lasse sich eine solche Aenderung der Zeiten, welche Versuchungen mit sich führte, die auch den Erwählten gefährlich werden konnten, nicht nachweisen. Eine solche habe zuerst in der Zeit stattgefunden, in welche die kirchliche Tradition die Abfassung der Apokalypse versetze, unter der Regierung Domitian's. Da liegen alle Prämissen vor, die wir zur Erklärung dieser Thatsache bedürfen. Wir haben dann eine Zwischenzeit von mehr als dreissig Jahren. Während derselben seien die Apostel, mit Ausnahme des Johannes, heimgegangen, und über die weniger befestigte neue Generation ein Sturm der Verfolgung ergangen, wie ihn die christliche Kirche bis dahin noch nicht erlebt habe.“ Das ganze Argument beweist desswegen nicht, was es beweisen soll, weil es aus lauter Uebertreibungen besteht. Bedenkt man, dass auch die apostolischen Gemeinden keineswegs das realisirte Ideal der christlichen Kirche waren, so kann es an sich schon gar nicht befremden, dass der Apokalyptiker an den Gemeinden, an welche seine Briefe gerichtet sind, sehr Vieles zu tadeln hatte. Aber er tadelt ja nicht blos, er lobt auch, und wenn man beides, Lob und Tadel, zusammenhält, so zeigt sich, dass im Ganzen weit mehr zum Lob dieser Gemeinden gesagt ist, als zu ihrem Tadel. Wenn auch die Gemeinde in Ephesus in ihrer ersten Liebe nachgelassen hatte, so wird dagegen so viel Rühmliches von ihr gesagt, dass Lob und Tadel sich in jedem Fall das Gleichgewicht halten. Die Gemeinde in Smyrna wird nur gelobt, und der in Per-

gamus hat der Schreibende, wie er ausdrücklich sagt, 2, 14. nur Weniges vorzuwerfen. Auch in der sehr gut prädicirten und wegen ihres Fortschritts gerühmten Gemeinde in Thyatira trifft der Tadel nur einen bestimmten Theil der Gemeindeglieder. Da auch unter den drei folgenden die Gemeinde in Philadelphia das Zeugniss unverletzter Treue erhält, so sind es nur die beiden Gemeinden in Sardes und Laodicea, auf welche das schwerere Gewicht des Tadels fällt. Mit welchem Recht kann demnach Hengstenberg behaupten: die sieben Sendschreiben setzen eine Zeit voraus, in welcher das Verderben im Fortschreiten begriffen war, überall fühlen wir uns in die spätern Zeiten versetzt, in denen eine bedeutende Corruption, die nicht plötzlich, sondern langsamen Schritts zu wachsen und im Fortschreiten neue Kräfte zu erlangen pflege, jene Kirchen schon befallen hatte? Der Hauptgegenstand des Tadels in den Briefen ist die Irrlehre der Nikolaiten oder Bileamiten, in welcher der Apokalyptiker ein in die christlichen Gemeinden eindringendes heidnisches Verderben erblickt. Es gab namentlich in den beiden Gemeinden zu Pergamus und Thyatira Anhänger einer zum Heidenthum sich hinneigenden Lehre. Wenn nun aber Hengstenberg behauptet, die Bedeutung, zu welcher die sogenannte Sekte der Nikolaiten gelangte, erkläre sich nur aus dem Einfluss, den das Heidenthum durch die Verfolgung auf die Gemüther erhalten hatte, und das Ueberhandnehmen dieses Irrthums setze Verhältnisse voraus, wie sie vor den Zeiten Domitian's nicht vorhanden waren, in denen zuerst eine schwere und Vernichtung drohende allgemeine Verfolgung über die Christen ergangen sei, so ist auch diess eine völlig unmotivirte Behauptung, deren Grundlosigkeit schon die weitere unmittelbar damit verbundene Behauptung an den Tag legt: in den paulinischen Briefen finde sich noch keine Spur von einer solchen ernsten und weitverbreiteten Abirrung in das Gebiet des Heidenthums. Es ist dabei völlig übersehen, wie tief die, wie man glauben muss, sonst in so vielfacher Beziehung ausgezeichnete korinthische Gemeinde noch im heidnischen Wesen befangen, oder in dasselbe wieder zurückgefallen war,

wie sehr der Apostel insbesondere den in so hohem Grade in dieser christlichen Gemeinde herrschenden heidnischen Hang zur Hurerei zu bekämpfen hatte, wie er sogar zu der Ermahnung an die Korinthier sich veranlasst sah, sie sollen doch nicht Christenthum und Heidenthum Hand in Hand mit einander gehen lassen, 2 Kor. 6, 14. Wie es sich mit dem *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* in der korinthischen Gemeinde verhielt, ist ohnediess aus dem ersten Briefe des Apostels an sie bekannt. Dieselbe Gemeinde bezeugt laut der beiden an sie geschriebenen Briefe des Apostels unwidersprechlich, dass nicht einmal auch nur die Hälfte von zehen Jahren nöthig war, um in einer apostolischen Gemeinde schon so kurze Zeit nach der ersten Liebe Veränderungen eintreten zu sehen, die für ein apostolisches Gemüth nicht betrübender hätten sein können. Welche Erfahrungen derselben Art der Apostel in der galatischen Gemeinde zu machen hatte, liegt gleichfalls in dem Briefe an sie klar vor Augen. Was will es demnach solchen geschichtlichen Thatsachen gegenüber heissen, wenn Hengstenberg ausruft: „es wäre wahrhaft zum verzweifeln, wenn solche Aenderung gegründeter Christen aus der Aenderung der Zeiten zu erklären wäre, und ist Gott sei Dank ohne Beispiel in der Geschichte der christlichen Kirche. Die Welt kann allerdings in gar kurzer Zeit demoralisirt werden, den Christen aber bleibt ihre Salbung." Aus der blossen Aenderung der Zeiten erklärt freilich niemand eine moralische Veränderung, sondern theils aus der sittlichen Freiheit, theils aus dem Einfluss, welchen die Verhältnisse einer bestimmten Zeit auf die Gemüther der Menschen ausüben. Warum aber diese beiden Momente nicht auch bei den Christen, wie bei allen Menschen stattfinden, warum also nicht auch sie, wie die Welt, in gar kurzer Zeit sollen demoralisirt werden können, wird niemand einzusehen vermögen, der nicht eine ganz absonderliche Vorstellung von einer Salbung der Christen hat, die nur auf die Behauptung führen könnte, bei welcher man allerdings an jeder Möglichkeit einer Verständigung verzweifeln müsste, dass die schlechtesten Menschen, wegen der ihnen bleibenden christlichen Salbung, dennoch wahre Christen seien. Wäre

diese christliche Salbung ein so specifisches Mittel gegen jede Art von Demoralisation, so bliebe schlechthin unbegreiflich, wie eine Veränderung, zu deren Erklärung Hengstenberg einen Zeitraum von zehen Jahren nicht für hinreichend hält, dreissig Jahre nachher ohne alle Schwierigkeit eintreten konnte. Die Christen, die in denselben Gemeinden dreissig Jahre später lebten, werden doch nicht sosehr Wesen ganz anderer Art geworden sein, dass ihnen von der den Christen bleibenden Salbung gar nichts mehr geblieben wäre. Entweder hatten also auch sie die den Christen bleibende Salbung, oder wenn sie dieselbe nicht hatten, so werden auch die Christen dreissig Jahre vorher sie nicht in der Art gehabt haben, dass bei ihnen nicht die gleiche moralische Veränderung entstehen konnte. Und was war es denn, was eine so durchgreifende Veränderung bewirkt haben soll? Die Christen, welchen dieser Vorwurf gemacht wird, waren keineswegs völlige Heiden geworden, sowohl die Nikolaiten, als diejenigen, welche als Anhänger der Isabel bezeichnet werden, gehörten zu den Mitgliedern jener Gemeinden selbst. Die ihnen schuldgegebene heidnische Abgötterei war demnach nur eine Verirrung innerhalb der christlichen Gemeinschaft, sie bestand ohne Zweifel nur darin, dass ihnen, vielleicht in Folge einer zu weit gehenden Anwendung der paulinischen Lehre, der Genuss des Götzenopferfleisches nicht ebenso verabscheuungswürdig erschien, wie dem Apokalyptiker. Denn dass in diesem Punkt zwischen Johannes und dem Apostel Paulus keine völlige Uebereinstimmung, sondern in jedem Fall der Unterschied stattfand, dass während Johannes das εἰδωλόθυτα φαγεῖν schlechthin und objektiv für verwerflich erklärte, Paulus unter gewissen Umständen es wenigstens für subjektiv erlaubt hielt, lässt sich nicht läugnen. Für eine solche Hinneigung zum Heidenthum braucht man nicht eine Zeit von dreissig Jahren zu postuliren, sie passt nur um so besser für eine Zeit, in welcher vor der Wirksamkeit des Johannes in jenen Gemeinden das paulinische Christenthum mit seinen freieren Grundsätzen das herrschende gewesen war.

Wer wird demnach glauben können, die Ketzerei in jenen

Gemeinden habe nur durch eine heidnische Verfolgung, wie die unter Domitian war, entstehen können? Wie steht es aber überhaupt, müssen wir weiter fragen, mit der Behauptung, dass unter Domitian über die christlichen Gemeinden ein Sturm der Verfolgung erging, wie ihn die christliche Kirche bis dahin noch nicht erlebt hatte?

Unstreitig kann nichts besser zur Orientirung über den Schauplatz der Apokalypse und den Zeitpunkt ihrer Entstehung dienen, als das Bild, in welchem sie uns die Christen in ihrem Verhältniss zum römischen Staat erblicken lässt. Verfolgungen hatten schon stattgefunden, das Blut der Märtyrer muss schon in reichem Maasse geflossen sein. Schon in den Briefen 2, 13. wird Antipas genannt, welcher als treuer Zeuge bei den Christen in Pergamus getödtet worden war. Die Hauptstelle aber ist 6, 9 f., wo der Seher bei der Eröffnung des fünften Siegels unter dem Altar (dem himmlischen Brandopferaltar mit Beziehung auf 3 Mos. 4, 7. vgl. 5, 9. nach welchen Stellen das Blut der Stiere in den Grund des Brandopferaltars ausgegossen werden sollte) die Seelen derer sieht, welche wegen des Wortes Gottes, und wegen ihres Zeugnisses geschlachtet worden waren. Mit lauter Stimme rufen sie, wie lange, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, richtest und rächest du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen? Märtyrer waren also schon in ziemlicher Zahl gefallen und man konnte nur erwarten, dass ihre Zahl noch grösser werde. Die nach Rache schreienden Seelen werden ermahnt, sich solange noch ruhig zu verhalten, bis auch ihre Mitknechte und Brüder, die auch, wie sie, getödtet werden sollten, ihren Lauf vollendet haben würden. Auf dem schon zur geschichtlichen Thatsache gewordenen Märtyrerthum beruht die Grundanschauung der Apokalypse, dass der Märtyrertod der wahre Eingang in die himmlische Seligkeit ist. Daher begrüsst die himmlische Stimme 12, 10 f. die Brüder auf Erden als die, welche durch das Blut des Lammes und das Wort ihres Zeugnisses gesiegt und nicht ihr Leben bis zum Tode geliebt haben. Das Weib, das die grosse Hure Babylon oder Rom darstellt, sieht der Seher 17, 6. trunken vom Blute der Heiligen, und vom Blute

der Zeugen Jesu, und der Untergang, welchem sie anheimfällt, ist das gerechte Gericht, durch welches Gott das Blut seiner Diener an ihr rächt, 19, 2. vgl. 16, 6. 18, 24. Wie dadurch diese Christenverfolgungen als solche bezeichnet werden, die von Rom, der Hauptstadt selbst ausgegangen sind, so weist auch der 20, 4. gebrauchte Ausdruck, wenn die Seelen der Märtyrer die *ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τῦ θεῦ* genannt werden, auf die römische Sitte bei der Vollziehung der Todesstrafen hin, das *securi percutere*, oder das *πελεκίζειν*, das auch Polybius (1, 17, 12) nebem dem *μαςιγῦν*, dem *virgis caedere*, *τὸ παρ' αὐτοῖς ἔθος* nennt.

Aus diesen Stellen ergibt sich als unzweifelhaft, dass schon damals, wenigstens einmal, eine blutige Verfolgung über die Christen ergangen war, welche bedeutend genug gewesen sein muss, um einen sehr nachhaltigen Eindruck in ihnen zurückzulassen. An welche der ersten uns bekannten Christenverfolgungen sollen wir aber dabei denken, die erste unter Nero, oder die spätere unter Domitian? Es kann zwar nur die erste bedeutendere eine solche Wirkung hervorgebracht haben, aber welche ist in dieser Beziehuug als die erste anzusehen, schon die unter Nero oder erst die unter Domitian?

Es ist auffallend, welche Mühe sich **Hengstenberg** gibt, die neronische Christenverfolgung in demselben Maasse zu verkleinern, in welchem er die unter Domitian vergrössert. Unter Domitian, sagt er (1. S. 38.), haben wir in dieser Beziehung einen trefflichen geschichtlichen Ausgangspunkt für die Abfassung der Offenbarung, ein solcher finde sich in keiner Weise unter Galba vor. Denn damals habe gar keine Christenverfolgung stattgefunden, und die einzige unter öffentlicher Auktorität ergangene blutige Verfolgung, welche damals schon stattgefunden hatte, die unter Nero sei von kurzer Dauer gewesen und nicht über die Grenzen Roms hinausgegangen, zu geschweigen, dass sie auch nicht so direkt die Christen wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi getroffen habe. Die Christen seien ja zunächst nicht als Christen gestraft worden, sondern auf Grund der Anschul-

digung, dass die Brandstiftung von ihnen ausgegangen sei. Domitian sei, wie kaum ein Anderer, ein würdiger Repräsentant des gräulichen blutrothen Thiers, auch Plinius schildere ihn so, dass er den Gedanken nahe lege, Domitian sei dem Verfasser der Offenbarung zu seiner Zeichnung des Thiers gesessen u. s. w. Auch hier ergibt sich aus der unbefangenen geschichtlichen Betrachtung das gerade entgegengesetzte Urtheil über das Verhältniss der beiden Verfolgungen unter Nero und Domitian, und die Behauptung Hengstenberg's muss schon dadurch Verdacht erwecken, dass sie von keinem der angesehenern neuern Kirchenhistoriker bestätigt wird. Weder Neander noch Gieseler legt der Verfolgung unter Domitian in Vergleichung mit der neronischen eine solche Bedeutung bei. Es fehlt ja auch zu sehr an allen geschichtlichen Zeugnissen dafür. Das einzige, das von vielen Märtyrern unter Domitian spricht, ist das des unbekannten Geschichtschreibers Bruttius, das wir nur aus der Chronik des Eusebius kennen. *Πολλοὶ δὲ Χριστιανῶν,* sagt Eusebius, *ἐμαρτύρησαν κατὰ Δομετιανὸν, ὡς ὁ Βρέττιος ἱςορεῖ, ἐν οἷς καὶ Φλαυία Δομετίλλα* u. s. w., wobei *μαρτυρεῖν* nicht einmal schlechthin vom Märtyrertode zu verstehen ist. Nehmen wir alles zusammen, so mögen unter Domitian Einzelne verbannt oder hingerichtet worden sein, eine grössere Verfolgung aber, welche die Christen auch nur in der Allgemeinheit und Bedeutung betroffen hätte, wie unter Nero, vorauszusetzen, sind wir durch nichts berechtigt. Dagegen kann man nur im offenbaren Widerspruch mit dem klaren Zeugniss der Geschichte der neronischen Christenverfolgung die weit grössere Bedeutung, die sie hatte, absprechen [1]. Wir haben über sie das

---

1) Auch Tertullian setzt die domitianische Christenverfolgung in ein sehr untergeordnetes Verhältniss zu der neronischen. *Consulite,* redet er Apol. c. 5. die Heiden an, *commentarios vestros. Illic reperietis primum Neronem in hanc sectam tum maxime Romae orientem caesariano gladio ferocisse. Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur. Qui enim scit illum, intelligere potest, nonnisi grande aliquod bonum a Nerone damnatum. Tentaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo facile*

ganz unverdächtige Zeugniss eines römischen Geschichtschreibers, dessen Schilderung alle Züge enthält, um uns aus ihnen ein sehr anschauliches Bild dieser ersten eigentlichen von allen Gräueln heidnischer Grausamkeit begleiteten Christenverfolgung zu machen. Ausdrücklich spricht Tacitus Ann. 15, 44 von einer *multitudo ingens*, über welche diese Verfolgung mit den *poenae quaesitissimae* erging. Dass die Christen zunächst nicht als Christen bestraft wurden, sondern aus Veranlassung der ihnen schuldgegebenen Feuersbrunst, macht hier nichts aus, da die Christen in jedem Falle die Verfolgung nur als ein Leiden betrachten konnten, das sie um ihres christlichen Glaubens willen zu erdulden hatten. Wir haben gewiss allen Grund anzunehmen, dass diese erste eigentliche Christenverfolgung mit allen ihren Marterscenen in einer Zeit, in welcher man der Parusie Christi und den sie begleitenden Bedrängnissen mit der grössten Spannung entgegensah, nicht blos auf die römische Gemeinde, sondern auch auf die Christen aller Orte, welchen diese Kunde zukam, den erschütterndsten Eindruck machte. Man konnte in ihr nur das erste Signal der grossen Katastrophe sehen, welche jetzt hereinbrechen sollte, und wenn sie auch nicht über die Stadt Rom hinaus sich erstreckt haben mag, so blieb sie auch so bedeutungsvoll genug, da sie nicht nur eine der bedeutendsten Gemeinden traf, sondern auch nur als der Anfang dessen betrachtet werden konnte, was noch kommen und von diesem Hauptpunkt aus sich immer weiter verbreiten sollte. Wie lässt sich daher denken, dass der Verfasser der Apokalypse, wenn er eine schon geschehene Verfolgung voraussetzte, eine andere im Auge hatte, als eben diese erste, deren tiefen nachhaltigen Eindruck keine andere so leicht verwischen konnte? Wo waren denn sonst so viele Märtyrer nicht einzeln, an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Veranlassungen,

---

coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat. Wie gering erscheint auch hier das unter Domitian Geschehene in Vergleich mit dem ersten Ausbruch der Verfolgungswuth unter Nero! Was will Tertullian mit den Worten *sed qua et homo* sagen? Ist diess nicht Anspielung auf den dämonisch-antichristlichen Charakter Nero's?

sondern auf einem und demselben Schauplatz eines grossen Verfolgungsakts gefallen, wo war den Christen durch ein so blutiges Manifest kund gethan worden, was sie von der heidnischen Weltmacht zu erwarten haben? Man müsste in der That sein historisches Bewusstsein völlig verläugnen, wenn man die augenscheinliche Beziehung der Apokalypse auf die neronische Christenverfolgung verkennen wollte. Schon die einfache Zusammenstellung der klassischen Stelle des Tacitus mit der Situation, in die uns die Apokalypse versetzt, die so genaue Uebereinstimmung der einzelnen Züge, der ganze in der Apokalypse wehende, Rache für das Geschehene verlangende Geist des Märtyrerthums, schon diess enthält alle Data, die uns die Vermuthung sehr nahe legen müssen, die Christen, die diese blutigen Scenen vor Augen hatten, haben in dem Urheber derselben die sichtbare Gestalt des Antichrists erkannt. Ist somit an sich schon nichts wahrscheinlicher, als dass die Apokalypse sich auf die erste eigentliche und für jene Zeit wichtigste Verfolgung bezieht, so haben wir ja auch ausserhalb der Apokalypse Zeugnisse, aus welchen erhellt, welche Bedeutung dieser erste Akt des Kampfs mit dem Heidenthum in den Augen der Christen selbst hatte. Die Rolle, in welcher die sibyllinischen Weissagungen Nero auftreten lassen, kann nur aus dem Eindruck erklärt werden, welchen er als grausamer Verfolger auf die Christen gemacht hatte. Es ist nicht ohne Interesse, die Hauptstellen dieser Orakel und die in ihnen ausgedrückte Anschauung mit der der Apokalypse zu vergleichen. Die erste wichtigere Stelle dieser Art ist IV, 114. f.:

Wann durch Thorheit die Frömmigkeit verstossen und schauerlicher Mord vollbracht werden wird:

Καὶ τοτ᾽ ἀπ᾽ Ἰταλίης βασιλεὺς μέγας, οἷά τε δρήτης,
Φεύξετ᾽ ἄφαντος, ἄπιστος, ὑπὲρ πόρον Εὐφρήταο
Ὁππότε δὴ μητρῷον ἄγος στυγαροῖο φόνοιο
Τλήσεται, ἄλλα τε πολλὰ κακῇ σὺν χειρὶ πιθήσας.
Πολλοὶ δ᾽ ἀμφ᾽ ἱερὸν Ῥώμης πέδον αἱμάξουσιν,
Κείνου ἀποδράσαντος ὑπὲρ τὴν πάτριδα γαῖαν.
Εἰς Συρίην δ᾽ ἥξει Ῥώμης τρόμος, ὃς περὶ νῆον

Συμφλέξας, πολέμων πολλὺς δορὶ ἀνδροφονήσει,
Ἰυδαίων δ᾽ ὀλέσει μεγάλην χθόνα εὐρυαγυίαν.
Γινώσκειν τότε μῆνιν ἐπουρανίοιο θεοῖο,
Εὐσεβέων ὅτι φῦλον ἀναίτιον ἐξολέκασιν,
Εἰς δὲ δύσιν τότε νεῖκος ἐγειρομένυ πολέμοιο
Ἥξει καὶ Ῥώμης ὁ φυγὰς μέγας ἔγχος ἀείρων,
Εὐφρήτην διαβὰς πολλαῖς ἅμα μυριάσ᾽ ἀνδρῶν.

Wer kann dieser grosse König, welcher als Flüchtling aus Italien, als Muttermörder, als Vollbringer so vieler schlechter Thaten über den Euphrat geht, und sodann mit Myriaden zurückkommt, um das Abendland mit Krieg zu überziehen, anders sein, als Nero? Und in welche andere Zeit könnte diess fallen, als in diejenige, in welcher er seine Rolle als römischer Kaiser schon ausgespielt hatte, und der Geschichte zufolge schon gestorben war? Um diese Zeit werden viele den römischen Boden mit ihrem Blute beflecken. Es ist die Zeit, in welcher durch die Römer von Syrien aus Judäa verwüstet und der Tempel verbrannt werden wird, und wie es weiter heisst, ein Erdbeben die drei Inseln Salamis, Paphos und Cypern erschüttern, und der Vesuv mit seinem feurigen Auswurf den Untergang vieler Städte und Menschen herbeiführen wird. Und alles diess geschieht, damit man daraus den Zorn Gottes erkenne wegen der Vertilgung des unschuldigen Geschlechts der Frommen.

V, 28. f.:

Πεντήκοντα δ᾽ ὅστις κερέην [1] *λάχε, κοίρανος ἔσται,*
Δεινὸς ὄφις, φυσσῶν πόλεμον βαρὺν, ὅς ποτε χεῖρας
Ἧς γενεῆς πανύσας ὀλέσει, καὶ πάντα ταράξει
Ἀθλεύων, λαὸν κτείνων καὶ μύρια τολμῶν.
Καὶ τμήξει τὸ δἰισθμον ὕδωρ, Ἄθω τε πατάξει,
Ἀλλ᾽ ἔσται καὶ ἄιστος ὀλοίγιος, εἶτ᾽ ἀνακάμψει
Ἰσάζων θεῷ αὐτὸν, ἐλέγξει δ᾽ ὔμιν ἐόντα.

V, 105 f.:

Αὐτὸς δ᾽ ἐκ δυσμῶν εἰσπτήσεται ἅλματι κύφῳ

---

1) *Κερέα* soviel als *κεραία* Matth. 5, 18. Hier der Anfangsbuchstabe des Namens Nero, N = 50.

Σύμπασαν γαῖαν πολιορκῶν, πᾶσαν ἐρημῶν.
Ἀλλ᾽ ὅταν ὕψος ἔχῃ κρατερὸν, καὶ τάρβος ἀηδὲς,
Ἥξει δ᾽ αὖ μακάρων ἐθέλων πόλιν ἐξαλαπάξαι,
Κἀκεῖ τις θεόθεν σθεναρὸς βασιλεὺς ἐκπεμφθεὶς
Πάντας ὀλεῖ βασιλεῖς μεγάλυς καὶ ἄνδρας ἀρίστυς.
Εἶθ᾽ ὕτως τέλος ἔσται ἄφθιτον ἀνθρωποῖσιν.

V, 142 f.:

Τῆς μεγάλης Ῥώμης βασιλεὺς μέγας, ἰσοθεὸς φῶς,
Ὅν, φασὶν, αὐτὸς Ζεὺς τέκεν, ἠδὲ πότνια Ἥρη
Ὅστις παμμύσῳ φθόγγῳ μελιηδέας ὕμνυς
Θεατροκοπῶν ἀπολεῖ πολλὺς σὺν μητρὶ ταλαίνῃ,
Φεύξεται ἐκ Βαβυλῶνος, ἀνὰξ φοβερὸς καὶ ἀναιδὴς,
Ὃν πάντες συγέυσι βροτοὶ καὶ πάντες ἄριστοι.
Ὤλεσε γὰρ πολλὺς, καὶ γάστερι χεῖρας ἔθηκεν·
Εἰς ἀλόχυς ἥμαρτε καὶ ἐκ μιαρῶν ἐτέτυκτο.
Ἥξει δ᾽ εἰς Μήδων καὶ Περσῶν πρὸς βασιλῆας,
Πρώτυς ὓς ἐπόθησε καὶ οἷς κλέος ἐγκατέθηκε,
Φωλεύων μετὰ τῶνδε κακῶν εἰς ἔθνος ἀηδές
Εἰς ναὸν θεότευκτον ἑλὲν καὶ ἔφλεξε πολίτας,
Λαὺς εἰσανιόντας, ὅσυς ὕμνησε δικαίως. —
Ἥξει ὐρανόθεν τ᾽ ἀςὴρ μέγας εἰς ἅλα δεινὴν
Καὶ φλέξει ποντὸν βαθὺν [1]) *αὐτήν τε Βαβυλῶνα,*
Ἰταλίης γαῖαν θ᾽, ἧς εἵνεκα πολλοὶ ὄλοντο
Ἑβραίων ἅγιοι πιστοὶ καὶ ναὸς ἀληθής·
Ἔσσεται ἐν θνητοῖσι κακοῖς κακὰ μοχθήσασα.
Ἀλλὰ μενεῖς πανέρημος, —
Σὸν ςυγέυσ᾽ ἔδαφος, ὅτι φαρμακίην ἐπόθησας.
Μοιχεῖαι παρὰ σοι, καὶ παίδων μίξις ἄθεσμος
Θηλυγενὴς, ἀδικός τε, κακὴ πόλι, δύσμορε πασῶν,
Αἲ, αἲ πάντ᾽ ἀκάθαρτε πόλι Λατινίδος αἴης,
Μαινὰς ἐχιδνοχαρὴς, χήρη καθεδεῖο παρ᾽ ὄχθας,
Καὶ ποταμὸς Τιβερίς σε κλαύσει, τὴν παρακοίτιν.

---

1) Vergl. Apok. 8, 8. Ob der Verfasser des Orakels die Stelle der Apok. vor Augen hatte (vergl. Lücke, Einl. in die Off. Joh. 2. A. S. 257), ist mir zweifelhaft. Das nachher genannte Babylon kann in der unmittelbaren Verbindung mit Italien nur Rom sein.

V. 361 f.:

Ἔσσεται ὑςατίῳ καιρῷ περὶ τέρμα σελήνης
Κοσμομανὴς πόλεμος καὶ ἐπίκλοπος ἐν δολότητι,
Ἥξει δ' ἐκ περάτων γαίης μητροκτόνος ἀνὴρ, —
Πάντας ὁμῦ ὀλέσει βασιλεῖς, καὶ τὺς τότ' ἀρίστυς,
Εἶθ' ὕτως πολέμοιο πεπαύσεται οἶκτρος ὄλεθρος,
Κὐκέτι τις ξίφεσι πολεμίσεται ὑδέ σιδήρῳ,
Οὐδ' αὐτοῖς βελέεσσιν, ἃ μὴ θέμις ἔσσεται αὖτις.
Εἰρήνην δ' ἕξει λαὸς σοφὸς, ὅσπερ ἐλείφθη
Πειραθεὶς κακότητα, ἵν' ὕστερον εὐφρανθείη.

Alle diese Züge gehen nicht nur unverkennbar auf Nero, sondern sie stellen ihn auch als das dar, was er durch seine Gräuelthaten in der Anschauung der Christen geworden war, als den Antichrist. Wie der Antichrist sich gegen Gott erhebt, so wird auch von Nero gesagt, dass er sich selbst Gott gleich mache, und wie der Antichrist nur erscheint, um der Gegensatz gegen Christus zu sein, und nachdem er alles mit Krieg und Uebeln aller Art erfüllt hat, dem seligen Frieden des messianischen Reichs Platz zu machen, so tritt auch hier Nero auf. Nach ihm giebt es keinen Krieg mehr, sondern es herrscht nur Friede und Freude. In dem allgemeinen Gedränge aller jener furchtbaren Ereignisse in der Zeit, in welcher Nero vom Orient her mit feindlichen Schaaren heranzieht, geht Rom, die mit der Schuld ihrer Sünden beladene Stadt unter, und bleibt nun einsam und verödet. An den Namen Nero's knüpft sich diese verhängnissvolle Katastrophe, und über Rom und Italien kommt das Verderben, weil so viele heilige glaubige Hebräer, von welchen der judenchristliche Verfasser dieses Orakels die Christen nicht ausschliessen kann, umgekommen sind. In welche Zeit auch der Ursprung dieser Orakel gesetzt werden mag, mögen sie früher oder später entstanden sein, mag ihr Verfasser die Apokalypse gekannt haben oder nicht, sie beweisen in jedem Fall, dass Nero als Christenverfolger und Antichrist eine sehr gangbare Vorstellung jener Zeit war, und dass man demnach auch die Schilderung der Apokalypse von keinem andern Kaiser verstehen konnte, als von Nero. Von Domitian ist in dieser

Beziehung auch in diesen Orakeln nirgends die Rede. Er wird V, 39 nach Vespasian und Titus ohne alle nähere Bezeichnung aufgeführt [1]).

Hat man nun schon dadurch einen festeren Boden für den geschichtlichen Ausgangspunkt der Apokalypse gewonnen, so ist ein weiteres Moment, das für die Frage über die Beziehung der Apokalypse auf Nero beachtet werden muss, die bekannte römische Volkssage, dass Nero noch lebe, und einst wiederkommen werde. Wie allgemein dieser Volksglaube war, und welche Bedeutung man ihm zuschrieb, bezeugen mehrere Stellen der alten Schriftsteller. Nero war, wie Sueton in dessen Vita c. 49 erzählt, nachdem die gallischen Legionen und die Prätorianer sich für Galba erklärt hatten, aus Rom geflohen und hatte als seine Verfolger nahe daran waren, ihn einzuholen, sich selbst getödtet. Sein Leichnam war feierlich bestattet worden, demungeachtet entstand der Volksglaube, er sei nicht wirklich gestorben, sondern lebe noch und halte sich jenseits des Euphrats bei den Parthern auf. Zu diesen habe er sich geflüchtet, um mit den bei ihnen gesammelten Hülfstruppen zur Eroberung Roms zurückzukehren. Nach dem Tode Nero's kam es, wie Sueton a. a. O. c. 57 meldet, noch längere Zeit vor, dass sein Grab verziert, sein Bild in der Prätexta auf die Rostra gestellt und angeblich neronische Edikte mit der Verheissung seiner baldigen Rückkehr angeschlagen wurden. Wie Sueton noch weiter erzählt, hätte sich dasselbe Interesse für Nero sogar den Parthern selbst

1) Bei einer so zusammenhangslosen, aus so verschiedenen Elementen zusammengesetzten Schrift, wie die Sibyllinen sind, ist es ein sehr undankbares Geschäft, die Zeit der Entstehung der einzelnen Stücke und ihre Verfasser zu bestimmen. Ganz unabhängig davon aber ist die Bedeutung, die Nero als Antichrist in ihnen hat, und selbst in dem Falle, wenn die Sibyllinen (worauf nichts in ihnen hinweist) diese Vorstellung nur aus der Apokalypse hätten, wäre ihr Zeugniss für die Bedeutung dieser Zeitidee sehr wichtig. Wie hätten die Verfasser der Sibyllinen, da die Apokalypse nirgends den Nero nennt, ihn in ihr finden können, wenn nicht die Data dieser Vorstellung zuvor schon vorhanden gewesen wären?

mitgetheilt. Welche Wichtigkeit die Sache gehabt haben muss, erhellt noch bestimmter aus Tacitus, welcher sie gleichfalls nicht unerwähnt lassen konnte. Er sagt im zweiten Buch der Historien K. 8: zu der Zeit, als Titus von seinem Vater aus Judäa nach Rom geschickt wurde, um dem Galba seine und seines Vaters Huldigung zu überbringen, wo er aber noch auf dem Wege, in Korinth, die ihn zur Rückkehr bestimmende Nachricht von der Ermordung Galba's im Januar des J. 69 erhielt, seien Achaia und Asien durch das falsche Gerücht erschreckt worden, *velut Nero adventaret, vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque.* Er bemerkt dabei, dass noch mehrere falsche Nerone aufgetreten seien. Einen derselben, welcher noch zwanzig Jahre nach Nero's Tod diese Rolle spielte und lebhafte Unterstützung fand, erwähnt Tacitus Hist. 1, 2. und Sueton im Leben Nero's c. 57. Auch der Redner Dio Chrysostomus (zu Ende des ersten und zu Anfang des zweiten Jahrhunderts) spricht noch von dem allgemeinen Glauben an den noch immer lebenden Nero [1]). Heidnische Schriftsteller selbst bezeugen auf diese Weise die weite Verbreitung jenes Volksglaubens. Wie er auch entstanden sein mag, er trifft in jedem Fall auf eine sehr merkwürdige Weise mit der Vorstellung zusammen, die sich unter den Christen über Nero als Antichrist bildete, und die Annahme ist sehr natürlich, dass, wenn das römische Volk selbst eine solche Erwartung von Nero hegte, diess nur dazu beitragen konnte, jene christliche

1) Orat. XXI. ed. Reiske Vol. 1. S. 504. Dio spricht hier davon, wie zufällig Nero durch die Liebe zu seinem Eunuchen (Sporus) umgekommen sei. *Ὀργισθεὶς γὰρ (ὁ εὐνοῦχος) ἐξήνεγκεν αὐτοῦ τὰ βουλεύματα τοῖς περὶ αὐτόν· καὶ οὕτως ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἠνάγκασαν ὅτῳ ποτὲ τρόπῳ ἀπολέσθαι αὐτόν* (f. *αὑτόν, semet ipse suis manibus interimere). οὐδέπω γὰρ καὶ νῦν τοῦτό γε δῆλόν ἐστιν· ἐπεὶ τῶν γε ἄλλων οὐδὲν ἐκώλυεν αὐτὸν βασιλεύειν τὸν ἅπαντα χρόνον, ὅν γε καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται, καὶ τρόπον τινὰ οὐχ ἅπαξ αὐτοῦ τεθνηκότος, ἀλλὰ πολλάκις μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν (toties quippe, quoties eorum aliquis moreretur, qui nulli dubitarent, sed certi essent, Neronem adhuc vivere).*

Vorstellung weiter auszubilden und zu befestigen. Wie entstand aber, muss man fragen, jene römische Volksmeinung selbst? Eine Veranlassung dazu liegt doch nicht so nahe. Was Neander bemerkt [1]): „wie wir oft wahrnehmen, dass die Menschen von dem Eindruck eines Mannes, in dem sich ein bedeutendes welthistorisches Princip offenbarte, oder von dem eine grosse Macht der Zerstörung ausging, so bald sich nicht erholen und dem Gedanken nicht Raum geben konnten, ein solcher sei wirklich gestorben, wie sich diess in den Beispielen des Kaisers Friedrich II. [2]), Napoleons zeigte, so habe diess auch bei dieser ungeheuren Erscheinung der Macht des Bösen stattgefunden", erklärt die Sache noch nicht, da Nero's Persönlichkeit nichts hat, was mit dem Eindruck der Grösse die Gemüther an ihn fesseln konnte, als nur die Grösse der Macht des Bösen, die von ihm vielmehr zurückstossen musste. Daher soll sich ja auch bei denen, welche diesen Glauben hegten, und ihn auf die von Sueton angegebene Weise kund gaben, darin eine gewisse Sympathie für Nero ausgesprochen haben, eben diess macht aber die Entstehung jenes Glaubens um so unbegreiflicher, da, wenn auch Einzelne ihn zurückwünschen mochten, sich doch kaum denken lässt, wie daraus eine so weit verbreitete Volksmeinung entstehen konnte. Die *moesti et rumorum avidi*, wie Tacitus Hist. 1, 5. die Stimmung des niedern Volks nach Nero's Tod bezeichnet, mussten erst einen bestimmten Anlass zu dieser Sage erhalten.

1) Allg. Gesch. der christlichen Religion und Kirche 1. S. 163. 2. A.

2) Vgl. Neander's Kirchengeschichte im letzten, sechsten, Bande 1852. S. 81. Um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts griff die Sage wieder um sich, der Kaiser Friedrich II. werde bald wieder erstehen, mit mächtigem Arm ein Strafgericht über die verderbte Geistlichkeit zu vollziehen und die Kirche zu neuem Glanze wiederherzustellen. Johann von Winterthur, der diess erzählt, verglich diese Erwartung mit der der Juden, dass der Messias kommen werde, ihr Volk wiederherzustellen. Die Sage kann nur von solchen ausgegangen sein, welchen vor allen andern Friedrich II. der Mann dazu zu sein schien, blutige Rache am Papstthum zu nehmen. Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II. 2. 4. A. S. 650.

Die Veranlassung ihres Ursprungs verdiente daher noch genauer erwogen zu werden, und Schneckenburger hat sie mit Recht in einer scharfsinnigen Untersuchung in dem Berner Programm vom Jahr 1846: *De falsi Neronis fama e rumore christiano orta,* unter diesen neuen Gesichtspunkt gestellt. Man wisse nicht, bemerkt Schneckenburger, woher jene Sage über Nero's Tod entstanden sei, es sei nicht bekannt, dass sein Tod anfangs in Zweifel gezogen worden sei, kein alter Schriftsteller sage hierüber etwas [1]), Sueton beschreibe ihn so, dass man keinen Grund und Anlass zu einem Verdacht sehen könne. Erst Casaubonus habe vermuthet: *quia Neroni sese perimenti, tres ait Dio, Suetonius quatuor, testes adfuerunt, propterea eo exstincto et ignoratum plerisque mortis genus, et multis etiam persuasum non esse illum occisum.* Als die Sage zuerst auftauche, dass er noch lebe, verlaute auch nichts darüber, wie er dem Tode entgangen sei, sondern es heisse einfach nur, dass er noch am Leben sei. Neronianer machen angebliche Edikte Nero's bekannt, ob sie auch die Erfinder der Sage seien? Es lasse sich gar nicht denken, wie eine solche Sage hätte entstehen können, wenn nicht zuvor schon eine bestimmte Vorstellung von der Person Nero's vorhanden gewesen wäre und dazu mitgewirkt hätte, ihr bei dem römischen Volk Eingang zu verschaffen. Die Sage könne daher nur von den Christen ausgegangen sein, welche seit der neronischen Christenverfolgung in Nero, der sich ja auch durch seine übrigen Eigenschaften vollkommen dazu befähigte, den Antichrist sahen. Als Antichrist sei Nero das Gegenbild von Christus geworden. Wie der aufer-

1) Man vergleiche die zuvor angeführte Stelle des Dio. Sie beweist jedoch in keinem Falle etwas für die Entstehung dieser Sage, indem sich wohl annehmen lässt, dass die schon in Bewegung gekommene Sage erst in der Auffassungsweise derer, die nach den Zeiten Nero's sich zurücksehnten, diese Form erhielt, Nero sei nicht wirklich gestorben, sondern lebe noch immer. Ueber das historisch Irrige in der Stelle in Betreff der Veranlassung des Todes Nero's vgl. des Is. Casaub. in Dionem diatriba in der Reiske'schen Ausgabe der Orat. Vol. II. S. 484 f.

standene Christus in Kurzem wieder kommen sollte, so sollte auch der gestorbene Nero, um sein Werk zu vollenden, und von Christus den verdienten Lohn zu empfangen, auferstehen und wiederkommen. Von den Christen sei die Sage von dem als Antichrist wiederkehrenden Nero zu den Römern gekommen, die Anhänger Nero's haben sie aufgenommen und in ihrem Sinn ausgeschmückt, die Pseudonerone sie für ihren Betrug benützt. Auf den christlichen Ursprung der Sage weise auch diess hin, dass das *ludibrium falsi Neronis* besonders in Asien und Achaia, wo es sehr viele Christen gab, eine grosse Bewegung bewirkte, und dass Nero aus dem Orient kommen sollte, wo auch die Pseudonerone auftraten. Es erkläre sich diess nicht blos daraus, dass man sich einen so unversöhnlichen Feind, wie der wiederkehrende Nero sein sollte, nur im Bunde mit den Parthern denken konnte, es habe zu der Sage von dem aus dem Orient wiederkehrenden Nero auch der aus Sueton Vesp. K. 4. bekannte, damals im ganzen Orient verbreitete Glaube mitgewirkt, *esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.* Man habe auf den wiederkehrenden Nero das Bild des weltlichen oder politischen Messias der Juden übergetragen. Schon dem Nero soll nach Sueton K. 40. von Mathematikern geweissagt worden sein: *fore ut quandoque destitueretur, spoponderunt tamen quidam destituto ei dominationem Orientis, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem.* Wie es sich auch mit dieser Weissagung verhalten möge, ob sie vor oder erst nach Nero's Tod gegeben worden sei, man sehe in ihr eine andere Form des Glaubens, dass Nero der Antichrist sei. Die Christen haben den Antichrist für den Messias gehalten, welchen die Juden noch immer nach Christus erwarten. Auch aus der Geschichte Vespasians erhelle deutlich, welche Wichtigkeit die jüdischen oder christlichen Messiasvorstellungen für die Römer hatten. Von Vespasian selbst oder seinen Anhängern sei die jüdische Messiaserwartung zu Hülfe genommen worden, um ihm als neuem Imperator in der öffentlichen Meinung um so mehr Auktorität und Würde zu verschaffen.

Diese Ansicht, wie sie Schneckenburger durch die hier angegebenen Hauptmomente begründete, hat unstreitig sehr viel Einleuchtendes. Man kann es gewiss weit eher sich denken, wie die ganze Vorstellung von Nero als dem Antichrist bei den Christen entstand und von ihnen den Römern sich mittheilte, als umgekehrt, dass sie ursprünglich nur eine irgendwie entstandene römische Volkssage gewesen sein soll. Nur auf der Seite der Christen haben wir für sie einen bestimmten geschichtlichen Anknüpfungspunkt in der neronischen Christenverfolgung, beides steht in einer so engen gegenseitigen Beziehung, dass das Eine dem Andern zur Erläuterung und Bestätigung dient. Macht es eine Verfolgung, wie die neronische auch schon nach der Beschreibung des Tacitus war, sehr begreiflich, wie die Christen ihren Urheber für den Antichrist hielten, so bezeugt eben dieser Name auch wieder, welchen mächtigen Eindruck jene Verfolgung mit ihren Gräuelscenen in ihnen zurückliess, wie sehr wir uns daher auch hüten müssen, uns eine zu geringe Vorstellung von ihr zu machen. Auf der andern Seite fragt sich aber doch, ob der christlichen Vorstellung nicht auch von römischer Seite etwas entgegenkam, woran sie sich leicht anknüpfen konnte. Einen solchen Anknüpfungspunkt möchte schon das ganze phantastische Wesen Nero's darbieten. Wer eignete sich besser als er, der überall, wo er auftrat, durch das Excentrische, Chimärische, Colossale seiner Erscheinung zu imponiren suchte, dazu, auch die Rolle einer solchen Persönlichkeit zu übernehmen, wie man sich den zum allgemeinen Schrecken heranziehenden Antichrist dachte? Vielleicht hatte Nero selbst sich mit Gedanken getragen, die man damit in Verbindung bringen konnte. Schneckenburger selbst macht auf die Stelle bei Tacitus Ann. 15, 36. aufmerksam, in welcher von Nero gesagt wird: *non multo post, omissa in praesens Achaia, urbem revisit, provincias Orientis, maxime Aegyptum, secretis imaginationibus agitans. Dehinc edicto testificatus non longam sui absentiam et cuncta in republica perinde immota ac prospera fore.* Nach Sueton K. 47. wollte er, als es um seine Sache schon schlecht genug stand, sich noch die Präfektur

Aegyptens vorbehalten. Auch hatten ihm ja Mathematiker die Herrschaft über den Orient und namentlich das Reich Jerusalems geweissagt (Suet. K. 40). Wusste man, dass er schon während seiner Regierung etwas Geheimnissvolles in Beziehung auf den Orient im Schilde führte, so konnte die von den Christen her verlautende Sage, er werde als Antichrist wiederkommen, bei dem römischen Volk auch desswegen um so leichter Anklang finden, weil man ja auch über seinen auf der Flucht durch eigene Hand erfolgten Tod noch Zweifel hegen konnte, und so überhaupt auf seinem plötzlichen Verschwinden von dem Schauplatz, auf welchem er eine so eigenthümliche Rolle gespielt hatte, noch ein räthselhaftes Dunkel liegen musste. Nehmen wir alles diess, wovon das Eine das Andere nicht ausschliesst, sondern nur ergänzt, zusammen, so können wir es uns nur um so besser erklären, wie jene Vorstellung in einer für *secretae imaginationes* (nach des Tacitus auch in dieser Beziehung treffenden Ausdruck) so empfänglichen Zeit sich so weit verbreiten, so lange erhalten und selbst zu politischen auf die Volksphantasie berechneten Versuchen gebraucht werden konnte.

Warum soll also nicht auch der Verfasser der Apokalypse eine so gangbare, zeitgemässe, ganz in seinen Ideenkreis gehörende Vorstellung gekannt und seiner Darstellung zu Grunde gelegt haben? Darüber kann freilich nur die richtige Erklärung der darauf sich beziehenden Stellen der Apokalypse entscheiden. Diese selbst aber enthalten so viele und so bestimmte zu dem Bilde derselben Persönlichkeit sich vereinigende Züge, dass darüber kaum ein Zweifel übrig bleiben kann.

Der Seher sieht 13, 1. ein Thier aus dem Meer aufsteigen, es hat zehen Hörner und sieben Häupter und auf seinen Hörnern sind zehen Diademe, und auf seinen Häuptern Namen der Lästerung. Diesem mit den Prädikaten der Daniel'schen Symbolik als Weltreich bezeichneten Thier gibt der Drache, der Satan seine Macht und seinen Thron und grosse Gewalt. Und eines seiner Häupter war wie zum Tode geschlachtet, und die Wunde seines Todes geheilt. Dasselbe

Thier beschreibt der Seher 17, 3. f., wo er auf einem scharlachfarbenen Thier, das voll von Namen der Lästerung war, und sieben Häupter und zehen Hörner hatte, ein Weib sitzen sah. Es ist die grosse Babylon, trunken vom Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu. Von dem Thier wird gesagt, dass es war und nicht ist, und heraufsteigen wird aus dem Abgrund und in's Verderben gehen, und verwundern werden sich die Bewohner der Erde, deren Name nicht geschrieben ist im Buche des Lebens seit Grundlegung der Welt, wenn sie sehen, dass das Thier war, und nicht ist, und sein wird. Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzet, und sieben Könige sind es. Die fünf sind gefallen, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er wird gekommen sein, soll er kurze Zeit bleiben. Und das Thier, das war und nicht ist, ist selbst auch der achte, und ist einer von den sieben, und gehet in's Verderben. Die zehen Hörner sind zehen Könige u. s. w. Unter den Figuren dieses symbolischen Gemäldes kann am wenigsten über das Weib ein Zweifel sein. Sie ist wie das Babylon des A. T., eine Stadt, und zwar, wie 17, 18 ausdrücklich gesagt wird, die grosse über die Könige der Erde herrschende Stadt, wird aber nur uneigentlich, bildlich, mystisch Babylon genannt. Es ist allgemein angenommen, dass in diesem mit dem Namen Babylon bezeichneten Weibe die Stadt Rom personificirt ist, wie sie in dem in ihr vergossenen Blute der Christen schon damals ihre antichristliche Bedeutung thatsächlich beurkundet hatte. Das Thier, auf welchem sie sitzt, kann somit nur das römische Reich sein, das Thier trägt das Weib, V. 7. wie ja auch die Hauptstadt von dem Reich, zu welchem sie gehört und ohne das ihr ihre substanzielle Grundlage fehlen würde, getragen wird. Auch die sieben Häupter bezeichnet der Seher so genau, dass man über ihre Bedeutung kaum ungewiss sein kann. Sie sind sieben Berge, man müsste daher in einem Zusammenhang, in welchem von der Stadt Rom die Rede ist, die so nahe liegende und sich selbst aufdringende Beziehung auf die sieben Hügel, auf welchen die Stadt erbaut war, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν

V. 9., recht absichtlich zurückweisen, wenn man sie von etwas Anderem, als der *septicollis Roma* verstehen wollte. Sie sind aber nicht blos sieben Berge, sondern auch sieben Könige, wer anders also als die sieben Alleinherrscher, die man bis zu dem Zeitpunkt der Abfassung der Apokalypse zählen konnte? Fünf dieser Häupter wären schon gefallen, fünf Kaiser hatten also schon regiert, in deren Reihe, wenn man von August an zählt, Nero der fünfte war. Der sechste regierte noch, der auf Nero folgende Galba, aber schon sieht der Seher einen andern, den siebenten kommen, welcher jedoch auch nur kurze Zeit bleiben sollte. Alles diess passt so vollkommen auf die römische Kaisergeschichte jener Zeit, dass wenn auch die noch übrige Deutung des Hauptes, von welchem V. 11. die Rede ist, ebenso gut gelingt, alles klar vor Augen liegt. Es ist V. 11. noch von einem achten die Rede, welcher aber nicht als achter zu den sieben hinzukommt, sondern selbst einer der sieben ist. Er ist das Thier, das war und nicht ist, er war also schon einmal da, ist aber jetzt nicht mehr da, sondern wird erst wieder kommen, er kann somit, da *ἦν, καὶ οὐκ ἔστι,* weder auf den sechsten, welcher *ἐστί,* noch auf den siebenten, welcher *οὔπω ἦλθε,* noch gar nicht gekommen ist, überhaupt noch nicht da war, passt, nur einer der fünf schon gefallenen Herrscher sein. Was hindert uns nun hier im Sinne des Sehers an jene Doppelpersönlichkeit zu denken, welche Nero in der christlich-römischen Volkssage hatte? Er war einer der schon dagewesenen Herrscher, war schon von der Regierung abgetreten, und war sogar schon gestorben, es galt also von ihm das *ἦν* in dem bestimmten Sinne eines *fuit,* da er aber wiederkommen sollte und nur jetzt noch nicht da war, so konnte von ihm für diese Zwischenzeit der Gegenwart auch gesagt werden, dass er *οὐκ ἔστι.* Das das Thier repräsentirende Subjekt gehört daher eigentlich den drei Zeitformen auf gleiche Weise an, der Vergangenheit durch sein Dagewesensein, der Gegenwart durch sein Nichtdasein und der Zukunft durch sein Daseinwerden, wie diess V. 8. von dem *θηρίου* gesagt wird, *ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἔστι, καίπερ ἔσται,* und in demselben Sinn auch von Nero gesagt

werden kann. Nur das könnte bei dieser Deutung auffallen, dass Nero, wenn er das hier gemeinte Subjekt ist, sowohl das Thier selbst ist, als auch eines seiner Häupter. Man übersehe aber nicht, dass diess nichts dieser Erklärung Eigenthümliches ist, sondern bei jeder andern ebenso stattfinden muss, da es zur Darstellung der Apokalypse selbst gehört. Es ist so klar als es nur sein kann, dass, wenn das Thier der achte ist, und als der achte einer der sieben, das das Thier repräsentirende Subjekt auch eines der sieben Häupter, oder der sieben Herrscher ist. Mag daher das fragliche Subjekt Nero oder ein Anderer sein, es ist immer in seiner Person das Thier mit einem seiner Häupter identificirt. Was somit vom Thiere selbst gesagt wird, dass es war und nicht ist, V. 11. vgl. V. 8., kann auch wieder von einem seiner Häupter gesagt werden, wie wir diess 13, 3. finden. Denn wenn hier gesagt wird, dass eines seiner Häupter wie zum Tode geschlachtet und die Wunde seines Todes geheilt worden sei, so ist diess offenbar dasselbe mit dem ἦν und οὐκ ἔστι des Thiers 17, 8. 11. Ist es wie zum Tode geschlachtet, so hat es aufgehört zu sein, und es gilt somit von ihm das ἦν der Vergangenheit, ist aber die Wunde geheilt, war sie somit keine absolut tödtliche, so ist es dem Tode nicht so anheimgefallen, dass es nicht wieder aufleben und wiederkommen könnte, wenn daher auch von ihm gesagt werden kann, dass es οὐκ ἔστι, so gilt diess nicht absolut, sondern nur relativ, das οὐκ ἔστι schliesst das ἔσται nicht aus. Ist es demnach der Verfasser selbst, welcher dasselbe, was er 17, 8. 11. von dem Thiere sagt, auch von einem seiner Häupter aussagt, 13, 3., so legt die letztere Stelle die Beziehung auf Nero nur um so anschaulicher vor Augen. Der gewaltsame Tod, an welchen man bei der κεφαλὴ ὡς ἐσφαγμένη εἰς θάνατον denken muss, fand ja bei Nero, wenn auch durch eigene Hand, statt, und wie konnte man an seine in der Sage verlautende Wiederkehr glauben ohne die Voraussetzung, es sei gleichsam die Todeswunde, die er sich selbst beigebracht hatte, wieder geheilt worden? Die Identificirung des Thiers mit einem seiner Häupter kann daher in keinem Fall eine Einwendung

gegen die Deutung auf Nero sein, sie liegt im Texte selbst und würde somit nur die Vorstellung des Verfassers überhaupt treffen, allein wenn man die Sache näher betrachtet, hat sie überhaupt nichts befremdendes. Jedes der sieben Häupter ist auch wieder das Thier selbst, sofern jeder Kaiser für sich selbst nichts ist, sondern alles, was er ist, nur als Repräsentant des Reichs ist, als die konkrete persönliche Darstellung alles dessen, was das Reich in der Totalität seines Begriffs ist. Sehr natürlich hatte aber der Verfasser ein besonderes Interesse, gerade bei demjenigen Haupte des Thiers, in welchem wir nur die Person Nero's wiedererkennen können, auf seine Identitat mit dem Thier hinzuweisen. Ist Nero dieses Haupt, so lebt er ja nur als Antichrist wieder auf, was ihn aber zum Antichrist macht, ist nichts Persönliches, sondern nur das Allgemeine, das er vom Thiere hat, es kommt in ihm nur das antichristliche Wesen, das überhaupt zum Charakter des römischen Reichs als des Thiers der Apokalypse gehört, zu seinem konkretesten Ausdruck, zu der Spitze seiner persönlichen Erscheinung. Es gehört auch diess zur eigenthümlichen Anschauungsweise der Apokalypse, dass sie in ihrer Darstellung Nero's als des Antichrists keinen der ihn sonst charakterisirenden individuellen Züge hervorhebt, wie diess in den Sibyllinen geschieht, sondern in ihm nur das römische Reich, dessen Herrscher er ist, angeschaut wissen will. Alles Antichristliche hat der Drache, von welchem es ausgeht, zunächst in das Thier oder das römische Reich, dessen Symbol das Thier ist, niedergelegt, dem Thier hat ja der Drache seine Macht, seinen Thron und grosse Gewalt gegeben. Daher ist es auch selbst das leibhaftige Abbild des Drachen, welcher, wie das Thier, sieben Häupter und zehen Hörner hat 12, 3. Da demnach das Persönliche Nero's immer wieder auf das Allgemeine des Reichs zurückzubeziehen und mit demselben zusammenzunehmen ist, so darf man auch die Schilderung der Wirksamkeit des Thiers 13, 4—8 nicht zu ausschliesslich auf die Zeit Nero's als die Zeit der Herrschaft des Antichrists beziehen. Es wird hier vielmehr das Wesen des römischen Reichs von dem Zeitpunkt an geschildert, in welchem es seinen eigentlichen antichristlichen Charakter annahm.

Halten wir diess fest, so kann uns die genannte Stelle einen weiteren nicht unwichtigen Aufschluss über den Kreis der Zeitverhältnisse geben, in welchen sich die Anschauung des Apokalyptikers bewegt. Es muss hier vor allem die Zeitbestimmung V. 5., die Periode der 42 Monathe, welche dem Thier für die Dauer seiner Macht gegeben ist, beachtet werden. Dieselbe Zahl, mit welcher in der Stelle, die hier zu Grunde liegt, Dan. 12, 7. die von Daniel geweissagte Unglücksperiode bezeichnet wird, kommt in der Apokalypse noch dreimal vor, 11, 2. nach welcher Stelle die Heiden die heilige Stadt 42 Monathe zertreten werden, 12, 6. wo von dem Weibe, das die christliche Gemeinde darstellt, gesagt wird, sie werde in der Wüste, in die sie entflieht, 1260 Tage, d. h. 42 Monathe verweilen, dieselbe Zahl ist gemeint, wenn 12, 14. von demselben Aufenthalt des Weibs in der Wüste gesagt wird, sie werde daselbst ernährt καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ, eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit, d. h. $3^1/_2$ Jahre. Da unter den drei καιροὶ und dem halben καιρὸς derselbe Zeitraum zu verstehen ist, welchen die 42 Monathe und die 1260 Tage bezeichnen, so können die καιροὶ, als die die Tage und Monathe in sich begreifende höhere Einheit, nur Jahre sein, sind aber gewöhnliche Jahre gemeint, oder Jahre eines längeren Zeitraums? Ist das Jahr eine höhere Einheit, so können auch die Tage und Monathe, die sich nach dem Jahr richten, nicht das gewöhnliche Zeitmaass bedeuten. Die eigene Zeitbestimmung des καιρὸς, der καιροὶ und des ἥμισυ καιροῦ ist aus Dan. 12, 7. genommen, wo die Hälfte der Periode dadurch bezeichnet ist, in welcher die Tyrannei des syrischen Königs Antiochus Epiphanes auf den Juden lag. Ursprünglich aber weisen uns alle diese Zeitbestimmungen auf die 70 Jahre zurück, welche Jeremias für die Dauer des babylonischen Exils geweissagt hatte. Die 70 Jahre wurden so die stehende Bezeichnung einer dem Volke Gottes bevorstehenden Unglücksperiode. Da die Weissagung des Buchs Daniels sich auf einen längeren Zeitraum erstreckt, vom Exil bis zum Ende der Regierung des Königs Antiochus Epiphanes, so sind die 70 Jahre des Jeremias zu 70 Jahrwochen

9, 24. erhöht, jede Jahrwoche ist ein Theil dieser langen Unglücksperiode, und die vierthalb Zeiten Dan. 12, 7. können daher nur als die Hälfte der letzten Siebenzahl genommen werden. Es sind sieben Jahre, indem gerade solange die Herrschaft des Antiochus Epiphanes über die Juden dauerte. In der Apokalypse bezeichnen die 1260 Tage, 42 Monate, vierthalb καιροί, die Unglücksperiode, welche vor der Erscheinung des Antichrists und seiner Besiegung über die christliche Gemeinde ergehen sollte. Den Zeitpunkt, von welchem an diese Periode zu rechnen ist, sehen wir aus 12, 5. 6. Das Weib entflieht in die Wüste, nachdem der Sohn, welchen sie geboren hat, der Messias, schon zu Gott und auf seinen Thron entrückt ist. Die Dauer ihres Aufenthalts in der Wüste, oder die Zeit, in welcher die christliche Gemeinde noch still und verborgen und unter dem Drucke der heidnischen Welt existirt, wird demnach vom Tode Jesu an gerechnet. Derselbe Anfangspunkt passt auch für die beiden andern Stellen. Die Zeit, in welcher Jerusalem von den Heiden zertreten wurde, ist im Allgemeinen, obgleich hier kein so bestimmtes Datum fixirt werden kann, die Periode, in welcher Judäa nach der Verwandlung in eine römische Provinz unter dem Drucke der römischen Herrschaft stand. Denselben Zeitraum bezeichnen 13, 5. die 42 Monathe in Hinsicht des Verhältnisses, in das sich das römische Reich zum Christenthum und zur christlichen Kirche setzte. Nachdem es sich unter August vollends zu dem Weltreich konstituirt hatte, das in seinem Uebermuth sich der Macht Gottes gleichstellte V. 4., äusserte sich seine antichristliche Tendenz von dem ersten Zeitpunkt an, in welchem es eine christliche Gemeinde gab. Ja, schon zu dem Tode Jesu wurde von römischer Seite auf eine Weise mitgewirkt, dass man auch darin eine Aeusserung der dem Thiere verliehenen ἐξουσία V. 5. sehen konnte. Vielleicht rechnete der Verfasser beides, was sowohl die heilige Stadt als die christliche Gemeinde von den Römern zu erdulden hatte, von dem Hauptdatum des Todes Jesu an. Den Endpunkt dieser Periode kann er sich nicht lange nach dem Tode Nero's gedacht haben. Zu der

Zeit, als die Apokalypse geschrieben wurde, muss Galba noch am Leben gewesen sein 17, 10.

In jedem Falle kommen wir so mit dem Ende der Periode, von welcher hier die Rede ist, in die Jahre 69 und 70., es ergibt sich somit, wenn wir den Tod Jesu in die Jahre 33—35. setzen, eine Periode von 35 Jahren. Was liegt nun näher, als die Vermuthung, dass der Verfasser unter einem καιρὸς eine Zeit von zehen Jahren verstand? Ein καιρὸς von zehen Jahren, zwei καιροὶ von zwanzig Jahren und ein halber καιρὸς von fünf Jahren, machen zusammen 35 Jahre. Da die 35 Jahre die Hälfte von 70 Jahren sind, so ist demnach die andere Hälfte die Zeit von der Geburt Jesu bis zu seinem Tode. So gut der Verfasser des Buchs Daniel aus den ursprünglichen 70 Jahren des Propheten Jeremias 70 Jahrwochen von je 7 Jahren machte, kann der Apokalyptiker dieselbe Zahl nach Decaden so abgetheilt haben, dass er sich unter den 70 Jahren eine aus 7 Decennien bestehende Jahrwoche dachte. Der schon bei Daniel absichtlich gebrauchte unbestimmte Ausdruck Zeit, καιρὸς, lässt an eine Periode von längerer oder kürzerer Dauer denken. Obgleich vom Jahr 68 an, wo Galba nach Nero's Flucht und Tod zur Regierung kam, nur noch wenige Jahre bis zum Ende jener Periode waren, spricht der Verfasser auch noch von einem Andern, welcher nach Galba noch kommen sollte, und er mag zu dieser Erwartung in jedem Fall auch durch die Lage des Reichs bestimmt worden sein, die schon damals die kurze Dauer der Regierung Galba's voraussehen liess, aber auch abgesehen davon scheint er die Vorstellung gehabt zu haben, dass zur Vollständigkeit seiner Siebenzahl auch ein Siebenter in der Reihe dieser Herrscher nicht fehlen dürfe. Die Erwähnung der sieben Berge 17, 9. macht diess sehr wahrscheinlich. Denn wozu sollte er die sieben Häupter des Thiers nicht blos auf die sieben Könige, sondern noch ausserdem und zwar zunächst auch auf die sieben Berge bezogen haben, wenn er nicht in den sieben Bergen, auf welchen die die Welt beherrschende Stadt ihren Sitz hatte, die sieben Herrscher symbolisch abgebildet sah, die ihr für die Dauer

ihrer Weltherrschaft bestimmt waren? Man hat daher auch nicht nöthig, speciell zu bestimmen, welchen er sich als den siebenten gedacht habe, ob Otho oder Vitellius, oder, wie Schneckenburger [1]) meint, Vespasian, die Analogie schien ihm in jedem Fall zu erfordern, dass noch ein siebenter kommen werde.

Nun ist uns noch die Deutung der zehen Hörner übrig, welche das Thier, wie der Drache, dessen Bild es ist, neben den sieben Häuptern hat, 13, 1. vgl. 12, 3. Sie sind, wie der Seher selbst sagt, 17, 12., zehen Könige, aber solche, welche noch keine Herrschaft erhalten haben, sondern sie erhalten erst Macht als Könige auf eine kurze Zeit mit dem Thier. Sie haben Einen Sinn und geben ihre Macht und Gewalt dem Thier, sie werden mit dem Lamme streiten und das Lamm wird sie besiegen, weil es der Herr der Herren und der König der Könige ist und mit ihm die Berufenen, Erwählten und Glaubigen. Dieser Streit und Sieg wird 20, 11—21. beschrieben. Wer sind also diese Könige? Die Erklärer verstehen unter ihnen gewöhnlich nach Eichhorn's Vorgang die parthischen Bundesgenossen Nero's. Die Apokalypse weiss auch schon von Bundesgenossen Nero's aus den östlichen Ländern, bei welchen nur an die Parther gedacht werden kann. Sie sind unstreitig die über den Euphrat heranziehenden *βασιλεῖς οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου*, 16, 12., welche den Reiterschaaren entsprechen, die der Seher schon in dem ideellen Theil seiner Darstellung 9, 14. f., vom Euphrat her kommen sieht. Allein von diesen Königen des Ostens unterscheidet er 16, 14. ausdrücklich *τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης*, welche zum Krieg gegen Rom sich vereinigen, und an jene vom Orient her kommenden sich anschliessen. Unter den *βασιλεῖς* der *οἰκουμένη* überhaupt kann man, mit Ewald nur die Befehlshaber der römischen Provinzen verstehen, und es sind somit die den Königen entsprechenden zehn Hörner des Thiers, wie sich nicht verkennen lässt, sowohl die Provinzen des römischen Reichs als die Statthalter derselben. Man

1) A. a. O. S. 12.

hat gemeint, die zehen Hörner sollten auch 13, 1. wie 12, 3. und 17, 7. erst nach den sieben Häuptern genannt sein, versetzt man sich aber in den Moment der Anschauung, in welchem der Seher das Thier aus dem Meer aufsteigen sah, so ist es ein aus der Wirklichkeit der Anschauung genommener Zug, wenn er in dem allmähligen Aufsteigen des Thiers die den weiten Umkreis des römischen Reichs bildenden Provinzen zuerst aus dem Meere sich erheben sieht. Hier also sind die Hörner die Provinzen zunächst ihrer räumlichen Ausdehnung nach, als die Machtgebiete des römischen Weltreichs, 17, 12. aber werden ihre Statthalter zwar als Könige aufgeführt, aber ausdrücklich als solche, welche keine selbstständige Macht haben, sondern eine solche erst dann erhalten, oder an sich reissen, wenn sie als Verbündete Nero's auftreten. Wir sehen hier deutlich in die Combination hinein, durch welche sich dem Verfasser der Apokalypse seine Vorstellung von der Rückkehr Nero's und der bevorstehenden Katastrophe ganz nach Maassgabe der damaligen politischen Verhältnisse des römischen Reichs bildete. Nachdem Nero plötzlich abgetreten war, ohne einen Nachfolger zurückzulassen, zeigten sich da und dort Symptome einer das Reich bedrohenden Auflösung. Die Statthalter der Provinzen wussten nicht, wem sie gehorchen sollten, sie erklärten sich für unabhängig, oder strebten selbst nach der Alleinherrschaft. Auf diesem Wege hatte sich Galba der Regierung bemächtigt. Es war vorauszusehen, dass solche Vorgänge immer mehr Nachfolge finden werden, und die Folge hievon konnte nur eine allgemeine Auflehnung gegen die Einheit der Weltherrschaft sein, deren Sitz bisher die Stadt Rom war [1]). Dachte man sich nun mit-

1) Die Geschichte meldet eine Reihe von Aufständen, welche gegen das Ende der Regierung Nero's beinahe in allen Hauptprovinzen stattfanden. *Talem principem*, sagt Sueton Nero K. 40, *paulo minus quatuordecim annos perpessus terrarum orbis tandem destituit, initium facientibus Gallis, duce Julio Vindice, qui tum eam provinciam Propraetore obtinebat. — Neapoli de motu Galliarum cognovit (Nero) die ipso, quo matrem occiderat.* Bald darauf erfuhr er, *etiam Galbam et Hispanias descivisse*, Suet.

ten unter diesen Bewegungen die Rückkehr Nero's, um mit seinem unversöhnlichen glühenden Hass Rache an der Stadt zu nehmen, die er als Flüchtling hatte verlassen müssen, was war anders zu erwarten, als dass die rebellischen Statthalter sich mit ihm verbinden werden, um nach Abschüttlung des Jochs der Abhängigkeit gemeinschaftlich mit ihm gegen Rom zu ziehen? So erscheinen dem Seher diese Verbündete Nero's als die sich selbst darbietenden Werkzeuge zur Vollziehung des von Gott über Rom beschlossenen Strafgerichts [1]). Da-

a. a. O. K. 42. und nach K. 47 wurde ihm *interim etiam ceterorum exercituum defectio* berichtet. Vgl. Sueton Galba K. 11: *novas res moliebantur* in Germanien und Afrika die Legaten Fontejus Capito und Clodius Macer. Um dieselbe Zeit als Otho sich der Regierung bemächtigte, hatten schon die *Germaniciani exercitus in verba Vitellii* geschworen, Suet. Otho K. 8, und im achten Monat der Regierung des Vitellius *desciverunt ab eo exercitus Moesiarum atque Pannoniae, item ex transmarinis Judaicus et Syriacus, ac pars in absentis pars in praesentis Vespasiani verba jurarunt.* Vgl. Suet. Vesp. K. 6. Auch die parthischen Legionen unter Licinius Mucianus fielen von Vitellius ab und erklärten sich für Vespasian. Vgl. Tac. Hist. 1, 8 f. 2, 5. Alle diese in so kurzer Zeit bald da bald dort ausbrechenden Empörungen geben uns ein Bild des revolutionären Zustandes, in welchem sich damals das römische Reich befand. *Finis Neronis*, sagt Tacitus in seiner allgemeinen Charakteristik jener Zeit Hist. 1, 4., *omnes legiones ducesque conciverat, evulgato imperii arcano, posse principem alibi quam Romae fieri.* Es war gleichsam eine allgemeine Conspiration der Machthaber der Provinzen gegen die Hauptstadt, welche ohne einen allgemein anerkannten Alleinherrscher der Gewalt aller preisgegeben war. Der Apokalyptiker konnte darin mit Recht den Anfang einer wie von dämonischen Mächten ausgehenden, auf eine grosse Katastrophe hinzielenden Bewegung sehen. Was anders kann er meinen, als eben solche, wie mit einem gemeinsamen Einverständniss geschehene Bewegungen, wenn er 16, 13. aus dem Munde des Drachen, und dem Munde des Thiers, und dem Munde des Pseudopropheten drei unreine Geister, wie (sich aufblähende und zusammenschreiende) Frösche, ausgehen sieht, und zwar ausgehen ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πολ. u. s. w.?

1) Die Apokalypse stimmt hierin nicht blos mit den sibyllinischen Orakeln, sondern auch mit der römischen Volkssage bei Sueton.

her die Ankündigung 17, 16 f., dass sie und das Thier die Hure hassen, sie verödet und nackt machen, ihr Fleisch essen und sie mit Feuer verbrennen werden. Denn Gott habe es ihnen in das Herz gegeben, zu thun nach seinem Sinne und mit Einem Sinne zu handeln, und ihre Herrschaft dem Thiere zu geben, bis vollbracht wären die Worte Gottes. Der Kap. 18. geschilderte Untergang Roms muss daher als das Werk dieser mit Nero verbündeten Könige gedacht werden. Nachdem sie aber von Gott als Werkzeuge dazu gebraucht worden sind, werden sie selbst mit dem Thiere, Nero, dem Antichrist, dessen Sache sie zu der ihrigen gemacht haben, von Christus in dem 19, 11—21. beschriebenen Kampfe besiegt. Alles diess schliesst sich so leicht und natürlich als weitere Ausmalung an die geschichtlichen Züge des Bildes an, das sich der Seher auf der Grundlage der nach Nero's Tode eingetretenen Verhältnisse des römischen Reichs entwarf, dass sich keine andere für die Darstellung der Apokalypse passendere geschichtliche Situation denken lässt. Sehen wir daher auch noch ganz von dem weitern Aufschluss ab, welchen der Verfasser der Apokalypse am Schlusse seiner Beschreibung des Thiers Kap. 13. durch den mystischen Namen desselben gibt, so liegen schon jetzt alle Data vor uns, welche uns über die Person seines Antichrists nicht im Zweifel lassen können.

Warum sollen wir also bei dieser Erklärung der Apokalypse nicht stehen bleiben? Welche Einwendungen können denn gegen sie erhoben werden, um sie als eine unrichtige und verfehlte hinzustellen, oder welche andere Erklärung könnte es geben, um die Räthsel des geheimnissvollen Buchs auf eine so vollkommen befriedigende Weise zu lösen, dass alle bisher zu ihrer Lösung gemachten Versuche für null und nichtig zu halten sind?

Mit diesem Anspruch tritt die Hengstenberg'sche Erklärung auf. Ihr Urtheil über die von den meisten Neuern,

---

Nero c. 57 überein, nach welcher Nero in Kurzem *magno inimicorum malo* zurückkehren sollte.

„den Vertretern der glaubigen Theologie nicht weniger wie der rationalistischen unbesehen und zuversichtlich als richtig angenommene Ansicht" lautet so wegwerfend als möglich. Vgl. 2, 1. S. 85 f. An sich habe sie keinen Anspruch auf eine gründlich eingehende Prüfung, sie ruhe auf den niedrigsten Anschauungen von der Würde der heiligen Schrift und speciell von der Offenbarung, die durch sie in die Reihe gewöhnlicher apokalyptischer Träumereien gesetzt werde, und auf einer sehr oberflächlichen Auslegung. Man werde in nicht gar ferner Zukunft ihrer nur ganz beiläufig als einer seltsamen Verirrung gedenken. Kaum entschliesst sich Hengstenberg, ihr eine solche Prüfung wegen ihres momentanen Erfolgs angedeihen zu lassen. Ehe wir sehen, wie es mit dieser Prüfung sich verhält, ist es der einfachere Weg, vor allem die so grosssprecherisch auftretende und gleich zum guten *omen* an das μεγάλα λαλῶν ςόμα des Thiers 13, 5. erinnernde Hengstenberg'sche Erklärung selbst darzulegen.

Das Thier K. 13, 1 f. ist eine Zusammenfassung der Thiererscheinungen bei Daniel. Werden durch diese die einzelnen Hauptphasen der gottlosen Weltmacht bezeichnet, so kann das Thier nichts anders sein, als das Ganze der gottfeindlichen Weltmacht, und da die sieben Köpfe des Thiers nach 17, 9. 10. sieben gottlose Königreiche sind, welche auf einander folgen, so kann das Thier, das diese Köpfe trägt, nur die gottlose Weltmacht überhaupt bezeichnen. Rom ist nur die damalige Inhaberin der gottlosen Weltmacht. Das römische Reich ist nicht das Thier selbst, sondern nur ein einzelner Kopf desselben, dem fünf andere vorangehen, einer nachfolgt. Die sieben Häupter des Thiers sind sieben Phasen der gottfeindlichen Weltmacht. Die Bestimmung von vieren unter diesen ergibt sich ganz leicht aus Daniel: das chaldäische, medopersische, griechische und römische Reich. Ebenso ein fünftes, das siebente Haupt mit zehen Hörnern. Es sind diess die zehn gottfeindlichen Könige oder Königreiche, die nach Dan. 7. aus der vierten Monarchie hervorgehen werden. Da diese fünf nach Daniel und der Apokalypse bis an die Zeit des Aufhörens der gottfeindlichen Weltmacht, des heidnischen

Staats heranreichen, da ferner zur Zeit des sechsten Haupts oder Königs die Weissagung gegeben ist, 17, 10., das sechste Reich also das römische ist, so sind das erste und das zweite Haupt in der Zeit vor der chaldäischen Tyrannei zu suchen. Es kann durchaus nur an Aegypten und Assur gedacht werden, die Zusammenstellung beider als der vorchaldäischen das Reich Gottes bedrängenden Weltmächte ist im A. T. stehend. Die zehn Hörner sind zehn Könige, d. h. Königthümer, sie sitzen auf dem siebenten Haupt und bezeichnen die siebente Phase der gottfeindlichen Weltmacht als eine getheilte. Die zehn Hörner bei Daniel 7, 7. 24. entsprechen genau den zehn Hörnern bei Johannes, sie bezeichnen bei beiden die Reiche, die aus dem römischen hervorgehen werden, nur fehlt in der Offenbarung das kleine Horn bei Daniel, es erscheint aber später in einer andern Gestalt, am Schlusse als Gog und Magog. Der Kopf, welchen Johannes V. 3. zum Tode geschlachtet und wieder geheilt sah, ist das sechste, das römische Reich, der tödtliche Schlag wurde ihm durch die Versöhnung Christi beigebracht, er entspricht der Niederlage des Satan, 12, 9. Vgl. 2, 1. S. 9 f.

Schon in diesen allgemeinen Sätzen zeigt sich, wie viel Willkürliches und Gezwungenes in dieser Deutung ist. Der Hauptpunkt, um welchen es sich handelt, ist die Behauptung, das Thier sei nicht das römische Reich, sondern die ganze gottfeindliche Weltmacht, deren einzelne Phase blos das römische Reich war. Diess scheint an sich nichts gegen sich zu haben, ist aber gleichwohl der Punkt, von welchem aus die ganze Erklärung eine falsche Richtung nimmt. Das Thier der Apokalypse ist zwar eine Zusammenfassung der Thiererscheinungen bei Daniel, aber nur so, dass an die Stelle der ältern durch Daniels Thiersymbole bezeichneten Weltreiche nun das römische als dasjenige getreten ist, das alle andere Reiche der Erde verschlungen und in sich zur Einheit zusammengefasst hat. Daher fällt zwischen Daniel und Johannes sogleich der Unterschied auf, dass während bei Daniel drei Thiere Löwe, Bär, Parder, als Symbole der drei ersten nach einander existirenden Reiche auf einander folgen, bei Johan-

nes das Eine Thier aus jenen drei Thiergestalten besteht. Nicht die Vielheit und Aufeinanderfolge der verschiedenen Weltreiche ist die Grundanschauung des Sehers, sondern ihre Einheit in dem jetzt bestehenden Reich. Würde er im Sinne der Hengstenberg'schen Erklärung auf Daniel zurückgehen, so wäre mit Recht zu erwarten, dass auch seine Anschauung der verschiedenen Phasen der gottfeindlichen Weltmacht dieselbe ist, wie bei Daniel, diess ist aber keineswegs der Fall und es tritt schon bei der Deutung der sieben Häupter des Thiers eine solche Differenz zwischen ihm und Daniel hervor, dass man deutlich sieht, wie verschieden die Grundanschauung beider ist, sofern der Blick des Johannes nicht in die Vergangenheit der Daniel'schen Weltreiche zurückgeht, sondern, wie diess auch sein Zweck allein erfordert, auf die ihn umgebende Gegenwart und die durch sie bedingte Zukunft gerichtet ist. Um die sieben Häupter des Thiers auf die Daniel'schen Weltreiche zurückzuführen, sieht sich Hengstenberg genöthigt, über die letztern noch zwei ältere Weltmächte, über welche weder bei Daniel noch bei Johannes 13, 2. die geringste Andeutung sich findet, hinaufzusetzen, die assyrische und die ägyptische. Wie willkürlich diess ist, bedarf keiner weitern Bemerkung. Wie konnte Johannes, wenn er die Daniel'sche Thiersymbolik seiner Darstellung zu Grunde legen wollte, sich zugleich erlauben, so auffallend von seiner Geschichtsanschauung abzuweichen, ohne auch nur eine klare Vorstellung von dieser für die ganze Reihe dieser Visionen und die Möglichkeit ihrer Deutung so wichtigen Abweichung zu geben? Setzt man die zwei Weltreiche, das assyrische und ägyptische, noch voran, und bestimmt man, wie von Hengstenberg geschieht, die drei ersten bei Daniel als das chaldäische, medopersische und griechische, so ist das römische das sechste. Es ist der Eine nach den fünf schon gefallenen 17, 10. Das römische Reich ist, das Sein soll aber hier nicht das Sein an sich bezeichnen, sondern nur im Gegensatz gegen das Gefallensein, das Sein als König, weil sonst ein Widerspruch mit dem Nichtsein des Thiers V. 8. 11. statt finden würde. Mit dem Thiere sei auch die Macht die-

ses sechsten Hauptes gebrochen. Gerade dieses sechste Haupt habe die tödtliche Wunde empfangen. Betrachten wir Christus als den Urheber der tödtlichen Wunde, so erkläre es sich, wie dieselbe Wunde, die 13, 3. von dem einzelnen Kopfe ausgesagt wird, V. 12. 14. dem Thiere überhaupt beigelegt und 17, 8. das Nichtsein von ihm gesagt werden kann. Der Sieg Christi habe das römische gottfeindliche Reich nicht als solches, sondern als Theil des Ganzen der gottfeindlichen Weltmacht getroffen. Alle andere Niederlagen ausser dieser Einen tragen nur einen speciellen Charakter, können nur ein einzelnes Haupt treffen und nicht das ganze Thier, es sei der einzige Moment in der Weltgeschichte, wo mit dem Einen Haupt das ganze Thier geschlagen worden sei, während früher die Niederlage des einen Haupts unmittelbar mit dem Aufkommen eines andern verbunden gewesen sei. Durch die Versöhnung Christi ward also eines der Häupter des Thiers geschlachtet zum Tode, es schien aber, als wäre gar nichts vorgefallen. Kann man auch ein solches Sein und Nichtsein an sich wohl denken, sofern durch das Christenthum seit dem ersten Moment seines Daseins in der Welt das Heidenthum an sich vernichtet und seinem endlichen Untergang anheimgefallen war, obgleich es noch immer fortexistirte, so scheint doch schon das von dieser Fortexistenz gebrauchte Bild sehr unpassend zu sein, es wäre mit dem Ausdruck *ἡ πληγὴ τῦ θανάτυ αὐτῦ ἐθεραπεύθη* 13, 3. gar zu viel gesagt, geheilt wurde ja die Wunde nicht, sie blieb so tödtlich, als sie gleich anfangs war, es könnte nur gesagt sein, dass die Wunde geheilt zu sein schien, und das Thier ungeachtet seiner tödtlichen Wunde noch immer fortgelebt habe. Wie kann, wenn doch die Wunde blieb, wie sie war, und der Natur der Sache nach eine schlechthin unheilbare war, wiederholt, vgl. 13, 12. so schlechthin gesagt werden: *ἐθεραπεύθη*? Noch weniger aber lässt sich begreifen, wie die verwunderte Bewunderung, mit welcher die Erde dem Thiere nachfolgte, 17, 8. nicht blos ungeachtet des Todes, sondern auch wegen der Heilung 13, 12. 14. entstanden sein solle. Diess setzt ja voraus, dass die heidnische Welt selbst ein solches Bewusstsein sowohl von

der Wunde als von ihrer Heilung hätte, wie lässt sich aber diess annehmen? Hengstenberg kann es auch nur so erklären: Ein dunkles Gefühl, dass es mit der gottfeindlichen Weltmacht aus sei, sei in Folge der Kunde von Christo auch durch die Heidenwelt gegangen. Die Verfolgungswuth sei eben nur aus diesem Gefühle erklärlich. Das neue Leben, das die heidnische Weltmacht entfaltete, das glückliche Gelingen der Verfolgung, das ohnmächtige Darniederliegen der Kirche sei gegen die eigene Erwartung der Anhänger gewesen, die die Kunde von dem Siege Christi nicht blos äusserlich, sondern auch in ihrem Gewissen vernommen hatten. Hätten auch Einzelne unter den Heiden eine solche Stimme in ihrem Gewissen vernommen, so kann diess doch nicht von der heidnischen Welt im Ganzen ausgesagt werden, aber freilich, wenn alles am Ende nur ein dunkles Gefühl gewesen sein soll, kann man behaupten, was man will, es fragt sich nur, wohin eine solche erzwungene Erklärung zuletzt führt. Diess zeigt sich gleich bei dem Siebenten. „Wenn der Andere gekommen ist, so fällt der sechste, der jetzt ist, der König von Rom. Aus dem Gegensatz aber, da es von dem Siebenten heisst, es werde nur kurze Zeit bleiben, nehmen wir ab, dass es mit dem jetztseienden noch ziemlich lange währen wird, dass durch ihn die Kirche noch ziemlich lange in der Geduld geübt werden soll. Dass die Könige ideale Personen sind, daran lässt schon das keinen Zweifel, dass der siebente König hier eine Zusammenfassung der zehn Könige in V. 12 ist. Er ist noch nicht gekommen, weil seine Zeit noch nicht vollendet ist. Wenn gesagt wird, er werde nur eine kleine Zeit bleiben, so ist nicht von der Dauer des Siebenten überhaupt die Rede, sondern von der Währung der siebenten Macht als einer gottfeindlichen. Dem: er muss eine kleine Zeit bleiben, hier, entspricht in V. 12. das: als Könige empfangen sie Eine Stunde Gewalt mit dem Thiere. Hat das Thier durch Christi Versöhnung den Todesstreich empfangen, ist sein Wesen von da an nur ein Scheinwesen, ist es bei allem seinem übermüthigen Gebaren nur ein blutloses Gespenst, so kann sein Ende nur offenbarer Untergang

sein. Das Verderben des Thiers mit allem dem, was zu ihm gehört, ist das eigentliche Thema der ganzen Gruppe. Nur von dem Verderben war im Vorhergehenden die Rede gewesen: die fünf sind schon gefallen, der eine, welcher ist, muss fallen, der siebente, welcher noch nicht gekommen, muss nur kurze Zeit bleiben. So ergänzt sich bei dem: ist ein achter, ganz von selbst: im Verderben. Stände blos: er ist von den sieben, so läge es nahe, an eine persönliche Zugehörigkeit zu denken. Da aber das: ist ein Achter, vorangeht, so ist die Zugehörigkeit zu den Sieben der Sphäre der Persönlichkeit entnommen und je nach dem Zusammenhang auf die Sitten oder das Ergehen beschränkt. Hier kann nur an das Letztere gedacht werden. Mit der siebenten Phase der gottfeindlichen Weltmacht hört auch sie selbst auf, nimmt der heidnische Staat überhaupt ein Ende."

Es ist hier der Punkt, auf welchem alle Widersprüche, willkürliche Voraussetzungen, gewaltsame Deutungen der Textesworte, in welche diese neueste Erklärung sich verrennt, sich vollends zusammendrängen. Nehmen wir einen Punkt nach dem andern, so ist die auffallendste Behauptung, auf welche ohne Zweifel noch kein Erklärer gekommen ist, dass der siebente König V. 10. identisch sein soll mit den zehn Königen V. 12. Das Einzige, worin beide, der Siebente und die Zehn zusammentreffen, ist, dass wie jener *ὕπω ἦλθε*, so diese *βασιλείαν ὕπω ἔλαβον*, und wie jener *ὀλίγον δεῖ μεῖναι*, so diese *ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσι*. Wie können aber für den Einen König in demselben Zusammenhang unmittelbar darauf geradezu zehn Könige gesetzt werden? Oder wie können die sieben Häupter und die zehn Hörner so zusammengenommen werden, dass, was zuvor von einem der sieben Häupter gesagt ist, nachher von den zehn Hörnern gesagt wird? Der Sache nach liesse sich diess nur so denken, dass die zehn Hörner sämmtlich auf dem siebenten Haupte sitzen. Diess nimmt Hengstenberg an, wie er zu 13, 1. bemerkt, mit der Versicherung, dass später diess noch näher gezeigt werden soll. Er hat es jedoch nicht gezeigt und konnte es nicht zeigen, weil es zu sehr die Symmetrie

der Darstellung gegen sich hat. Wie können denn die zehn Hörner auf dem siebenten Haupte sitzen, wenn es nach dieser Erklärung gar kein siebentes Haupt gibt? Der Siebente, welcher das siebente Haupt wäre, soll ja nur eine Zusammenfassung der zehn Könige V. 12. sein, welche eben die zehn Hörner sind, der siebente König oder das siebente Haupt wäre also nur eine Abstraktion, und doch spricht Johannes ausdrücklich und schlechthin von sieben in einer und derselben Reihe auf einander folgenden Häuptern, wie ist es daher möglich, ihm an der siebenten Stelle etwas ganz Anderes unterzuschieben, als die vorangehenden sechs Häupter sind, eine hauptlose Vielheit? Wie könnte er, ohne irgend eine Andeutung zu geben von sieben Häuptern und zehn Hörnern reden, wenn es in Wahrheit entweder nur sechs Häupter und zehn Hörner oder blos sieben Häupter wären? Wie konnte er auch in der Stelle, wo er das Thier ganz so beschreibt, wie er es in der unmittelbaren Anschauung vor sich sah, von zehn Hörnern und sieben Häuptern reden, 13, 1., wenn doch neben den zehn Hörnern das siebente Haupt eine blosse Abstraktion war, somit auch kein Gegenstand der Anschauung sein konnte? So steht es also in dieser neuesten Erklärung mit dem Siebenten, aber nun vollends der achte? Existirt schon der Siebente nur in den Zehn als ihre Zusammenfassung, so ist noch weit mehr der achte eine leere Abstraktion. Er existirt ja gar nicht für sich selbst, wenn er nach dieser Erklärung nur das Ganze ist, dessen Theile die sieben Häupter sind. Sind die Häupter des Thiers nur sieben, so versteht es sich zwar von selbst, wie Hengstenberg bemerkt, dass mit dem siebenten Haupte das Thier selbst zu Grunde geht, denn ohne Haupt kann das Thier nicht existiren, ebendesswegen aber begreift man nicht, warum noch von einem Achten die Rede ist, und zwar von einem Achten, welcher, wie es V. 11. ausdrücklich heisst, aus den Sieben ist, also nur Einer der Sieben, nicht aber die Gesammtheit der Sieben. Hengstenberg geht über diese Schwierigkeit sehr leicht hinweg, sie ist aber so bedeutend, dass sich an ihr die völlige Unvereinbarkeit seiner Ansicht mit den Worten des

Textes vollends klar herausstellt. Wie unverständlich und verkehrt hätte Johannes sich ausgedrückt, wenn er mit dem ganzen V. 11. nichts anders sagen wollte als diess, dass mit der siebenten Phase der gottfeindlichen Weltmacht auch sie selbst aufhörte zu sein! Eine neue Schwierigkeit machen aber auch noch die zehn Könige, selbst abgesehen von ihrer geschichtlichen Deutung, schon in exegetischer Hinsicht. Als Commentar zu dem 17, 10. 11. blos Angedeuteten betrachtet auch Hengstenberg 19, 11—21. „Dort wird der Kampf des siebenten Haupts oder Königs gegen das Reich Gottes geschildert. In diesem Kampf wird nach V. 20. 21. auch das Thier gegriffen und in den Feuerofen geworfen (entsprechend dem Verderben) während früher das Thier seine einzelnen Häupter überlebte und bald mit einem neuen Haupte wieder auf den Kampfplatz trat." Auch hier berührt Hengstenberg wieder gerade den Hauptpunkt nicht. Vergleicht man K. 19. die beiden Verse V. 20. u. 21., so wird ja zuerst V. 20. das Thier mit dem falschen Propheten ergriffen und in den Feuerofen geworfen und dann erst werden V. 21. die Uebrigen, d. h. die zehn Könige V. 28. mit dem Schwerdt des auf dem Pferde Sitzenden getödtet. Kann man sich der Sache nach 17, 11. wohl denken, dass mit dem siebenten Haupt als der letzten Phase der gottfeindlichen Weltmacht diese selbst zu Grunde geht, so ist ja hier das Umgekehrte, wie ist aber diess möglich, wie kann das Ganze vor einem einzelnen seiner Theile zu Grunde gehen? Auch macht es der Abschnitt 19, 18—21. klar genug, wie undenkbar die Annahme ist, Johannes habe sich so, wie wir es hier finden, ausgedrückt und beide, das Thier und die Könige so genau unterschieden, wenn gleichwohl das Thier nur die abstrakte Einheit des Ganzen war, zu welchem die Häupter als Theile gehörten. Sie werden ja nicht blos dadurch unterschieden, dass das Thier zuerst ergriffen und dann die Könige getödtet werden, sondern es wird auch noch diess als Unterschied hervorgehoben, dass während das Fleisch der Könige von den Vögeln des Himmels gefressen wird, die beiden andern, das Thier und der falsche Prophet, in den Feuerofen geworfen werden, und

zwar lebend. Wie müssig und zweckwidrig wäre diese letztere Bestimmung, wenn er hier nur das völlige Aufhören der gottfeindlichen Weltmacht hätte beschreiben und nichts anderes hätte sagen wollen, als dass nachdem die Theile aufgehört hatten zu sein, auch das Ganze nicht mehr da gewesen sei? Lebte es noch, so war es ja immer noch da, wie kann man sich aber das Dasein eines Abstraktums denken, wenn das Concrete, worin es allein existiren kann, nicht mehr existirt? Es ist völlig vergeblich, wie besonders auch der Abschnitt 19, 18—21. zeigt, läugnen zu wollen, dass Johannes das Thier, oder den Antichrist, als eine für sich bestehende Persönlichkeit beschrieben habe. Geht man davon aus, so verschwinden sogleich alle Schwierigkeiten, welche die Hengstenberg'sche Erklärung zu einer schlechthin unmöglichen machen. Es ist aber selbst mit dem bisherigen die Reihe der Willkürlichkeiten, die sich Hengstenberg erlaubt, noch nicht zu Ende. Hengstenberg legt das Hauptgewicht darauf, dass mit dem siebenten Haupt oder der siebenten Phase die gottfeindliche Weltmacht selbst aufhöre zu sein, es ist somit substanziell nichts mehr da, was als gottfeindliche Macht sich äussern könnte, und doch lässt Hengstenberg auch jetzt noch eine neue Phase nachfolgen. Die zuletzt noch auftretenden Feinde Gog und Magog sind auch gottfeindliche Mächte. Woher kommen sie, und auf welchem Boden stehen sie, wenn die Substanz, deren Accidens sie sind, längst nicht mehr da ist? Alle Versuche, die Hengstenberg macht, die bodenlose Willkür seiner Erklärung zu verdecken, helfen nichts. Er meint, es gelinge ihm durch die herbeigezogene Parallele mit Daniel. In der Wiederaufnahme der Weissagung Daniels von den zehn Hörnern übergehe der Seher der Offenbarung das kleine Horn, welches drei von den grossen Hörnern herabwerfe, mit Stillschweigen. Es sei aber sehr unwahrscheinlich, dass er überhaupt diess Moment fallen gelassen habe. Da es in dem Gesichte von dem Thiere nicht berührt werde, so werde man es in der neuen Phase der Weltfeindschaft gegen das Reich Gottes suchen müssen, welche nach dem Ende der tausend Jahre einbreche, 20, 7—9.

Dann erhalte man den Vortheil, dass die Offenbarung, so wie nicht weniger, so auch nicht mehr enthalte, als Daniel[1]). Wie wenn ein so schlechter Nothbehelf zu Gunsten einer verfehlten Hypothese ein Vortheil für die Erklärung der Apokalypse wäre! Woher weiss denn Hengstenberg, dass Johannes nur die Weissagung Daniels wiederholen will? Es fehlt ja, wie er selbst gestehen muss [2]), das kleine Horn Daniels in der Offenbarung, in der mit der Besiegung der zehn Könige durch Christum das Thier ein Ende nimmt. Was berechtigt ihn, dieses kleine Horn nachher doch noch nur in einer andern Form erscheinen zu lassen, und welchen Grund weiss er dafür anzugeben? „Sobald das Jahrtausend zur Anschauung kam, welches zwischen dem vorletzten und letzten Feinde des Christenthums liegt, erschien es nicht mehr passend, sie in Eine symbolische Figur zu vereinigen. Es erschien passender, das Thier mit den zehn Königen untergehen zu lassen, der letzten gottfeindlichen Macht einen eigenen Namen und eine selbstständige Stellung zu geben.“ Gerade das also, was bei Daniel nichts Selbstständiges ist, soll bei Johannes eine ganz selbstständige Stellung haben, und was, wenn es Johannes so gedacht hätte, der grösste Verstoss gegen alle Einheit der Anschauung und Symmetrie der Darstellung wäre, soll das Passendere sein! Das kleine Horn, das Hengstenberg auf eine so phantastische Weise in Gog und Magog wieder aufschiessen sieht, stösst vollends seine Hypothese über den Haufen. Der Widerspruch, die gottfeindliche Weltmacht zuerst mit allen ihren Phasen völlig untergehen und dann doch wieder eine ganz neue Phase zum Vorschein kommen zu lassen, ist zu gross, als dass ein besonnener Erklärer eine solche Ungereimtheit dem Verfasser der Apokalypse zuschreiben könnte, sondern jeder wird sich nur davon überzeugen müssen, dass, wenn in Gog und Magog noch neue Feinde des göttlichen Reichs aufstehen, das Princip dieser Feindschaft nicht zuvor schon kann völlig vernich-

1) A. a. O. 1. S. 629.
2) A. a. O. 2. S. 15.

tet worden sein, oder das Thier nicht das ist, wozu es Hengstenberg in seinem Sinn machen will, die gottfeindliche Weltmacht überhaupt.

So wenig hätte demnach Hengstenberg Ursache, auf den Grund eines solchen Erklärungsversuchs mit einem so absprechenden Ton gegen die von den meisten Neuern angenommene Ansicht aufzutreten. Da er sich auch noch auf eine besondere Widerlegung derselben eingelassen hat, so wollen wir auch diess nicht unbeachtet lassen, und den darauf sich beziehenden Abschnitt des Commentars (2, 1. S. 85—111) darauf ansehen, ob unter so Vielem, was keine weitere Bedeutung hat, auch etwas Erheblicheres sich findet.

Hengstenberg wirft mehrere Fragen auf, über welche er seine Gegner zur Rede stellt.

„Erste Frage: Ist das Thier die antichristliche römische Weltmacht?" Nein, antwortet Hengstenberg, „denn wäre das Thier das römische Reich, so müsste das Weib, welches auf dem Thiere sitzt, die Hauptstadt im Unterschied von dem Reiche sein." Wie wenn diess eine Einwendung sein könnte, und die Unterscheidung von Stadt und Reich nicht so sehr in der Natur der Sache selbst läge, dass es dazu nicht erst der Berechtigung durch eine Analogie des A. T. bedarf, selbst wenn es sich mit dem letztern wirklich so verhielte, wie Hengstenberg behauptet. Die Vergleichung einer Hauptstadt und des zu ihr gehörenden Reichs mit einem auf einem Thiere sitzenden Weibe ist ein so einfaches Bild, dass es auch im A. T., wenn es auf dieselbe Weise sich vorfände, nicht anders verstanden werden könnte. Es ist nur eine *petitio principii*, wenn Hengstenberg behauptet, durch das ganze achtzehnte Kapitel repräsentire offenbar Rom, das Weib, das ganze römische Reich, mit der Zerstörung der Stadt Rom sei nachher auch das ganze römische Reich spurlos verschwunden. Bei der Erklärung Hengstenberg's muss diess freilich vorausgesetzt werden, jene andere Ansicht aber versteht ja unter den zehn Hörnern oder den zehn Königen die Provinzen des römischen Reichs mit ihren Statthaltern, diese selbst sind es, welche die Stadt Rom zerstö-

ren und noch als eigene gottfeindliche Macht auftreten, insofern ist demnach mit der Zerstörung der Stadt Rom das römische Reich selbst nicht spurlos verschwunden. Ebendiess ist der Unterschied der beiden Ansichten, um welche es sich hier handelt, welches Recht hat aber Hengstenberg, diesen Unterschied selbst für die Richtigkeit seiner Ansicht geltend zu machen? Behauptet er, durch das ganze achtzehnte Kapitel repräsentire Rom das römische Reich, so darf man nur dieses Kapitel selbst ansehen, um sich von der offenbaren Unrichtigkeit dieser Behauptung zu überzeugen. Ausdrücklich wird immer wieder die Stadt genannt, V. 10. 16. 18. 19. 21. und die ganze Schilderung ihres Untergangs passt nur auf Rom als Stadt. Wäre Rom nicht als Stadt, sondern als Weltreich gemeint, wie könnte V. 4. das in Babylon befindliche Volk Gottes aufgefordert werden, von ihr auszugehen, um nicht ihr Schicksal mit ihr theilen zu müssen. Wie konnten die Christen aufgefordert werden, das ganze römische Reich zu verlassen? Desswegen soll nun, mit dieser merkwürdigen Ausflucht hilft sich Hengstenberg, die Aufforderung hier, wie in den beiden Grundstellen Jerem. 51, 6, und 45. nicht eigentlich praktisch gemeint sein, wie diess schon daraus erhelle, dass Rom hier nicht als einzelne Stadt in Betracht komme, sondern als Repräsentantin des römischen Reichs; der Zweck sei zunächst nur hinzuweisen auf die Sicherheit und Grösse des Babel drohenden Verderbens, einen kräftigen Schlag zu vollführen auf die Furcht vor Babel, durch welche in der Gegenwart die Gemüther bewegt wurden; wie sollte die zu fürchten sein, die selbst das Schlimmste zu fürchten hat? d. h. weil es sinnlos ist, den heiligen Johannes die römischen Christen auffordern zu lassen, sie sollen bei der Zerstörung Roms aus dem römischen Reich hinausgehen, so soll der heilige Johannes, was er vom Gehen gesagt hat, eigentlich vom Bleiben verstanden haben. Wenn er V. 4. sagt: ἐξέλθετε ἐξ αὐτῆς, ὁ λαός μου, so heisst diess: bleibet, ihr dürft euch ja nicht fürchten. Die Aufforderung ist nicht praktisch gemeint! Nach derselben Interpretationsweise soll gerade aus der Stelle, in welcher Stadt und Reich

ausdrücklich unterschieden werden, 17, 18. noch speziell erhellen, dass das Weib Rom sei, nicht im Unterschied von dem römischen Reich, sondern als die Concentration und Repräsentation desselben. „Wie wäre es auch möglich, dem Rumpfe des römischen Reichs, abgesehen von seinem Haupte, dasjenige anzupassen, was von dem Thiere gesagt wird? Die grosse Macht, die Eroberungslust und Grausamkeit, der Mund, redend Grosses und Lästerungen, der Kampf gegen die Heiligen, bei allem dem ist die Hauptstadt die Seele und sobald wir von ihr absehen, zeigt sich sogleich, dass die Schilderung auf das Reich nicht mehr passt." Hier soll also doch wieder die Hauptstadt das Hauptsubjekt sein, nur nicht getrennt vom Reich, allein die Erklärer, welche Stadt und Reich unterscheiden, machen desswegen auch nicht aus dem Thier ein hauptloses Subjekt, wie Hengstenberg selbst wohl weiss. Klägliche Gewaltsamkeiten, behauptet Hengstenberg weiter in Betreff der zehn Könige 17, 13. 16. müsse man sich erlauben, wenn man unter dem Thiere die römische Monarchie verstehe. Das Thier müsse dann nicht etwa den Kaiser Nero als Repräsentanten der römischen Weltmacht und Concentration derselben, sondern den abgesetzten Nero als Individuum im Gegensatze gegen die römische Monarchie bezeichnen. Die zehn Hörner gehören dem Thiere an. Die Könige aber, die dadurch bedeutet werden, können nicht solche sein, die dem römischen Reich angehören, denn sie treten gegen Rom feindlich auf und zerstören dasselbe, es seien nicht untergeordnete Vasallen, sondern die Könige der Erde mit ihren Heeren. Das kläglich Gewaltsame wäre also die Annahme, dass die zehn Hörner oder Könige, oder Befehlshaber der Provinzen des römischen Reichs, sich gegen Rom empört haben, wie wenn eine solche Schilderhebung in der römischen Kaisergeschichte etwas so Unerhörtes wäre! Es ist diess ja gerade eines der Data, welche uns für die Abfassung der Apokalypse auf die Zeit unmittelbar nach dem Tode Nero's hinweisen.

„Zweite Frage: Sind die sieben Häupter des Thiers die ersten sieben römischen Kaiser?" Dazu sind sie, aus-

wortet Hengstenberg, „viel zu winzig, auch fehlt den meisten unter ihnen ein wesentliches Moment, der Hass gegen das Reich Gottes, mit dem es die vier ersten so gut wie gar nicht zu thun hatten. Der Widerschein der Krone eines Augustus auf dem Kopfe des rothen Drachen würde sich seltsam ausnehmen." Würden wir freilich mit Rücksicht auf das Seltsame den exegetischen Kanon für die Erklärung der Apokalypse bestimmen, was würde aus ihr werden? Aber man denke nur, selbst unter August soll das römische Reich zu winzig und selbst ein Tiberius und Caligula soll nicht gottlos genug sein, um die antichristliche Macht zu repräsentiren! Und doch soll die heidnische Welt schon seit dem Versöhnungstod Christi in ihrer tödtlichen Wunde wie einen Stachel das dunkle Bewusstsein in sich gehabt haben, dass es mit ihr aus sei! Warum hätte überhaupt ein Reich, in welchem alles Feindliche gegen das Christenthum geschehen sollte, dem Seher der Apokalypse nicht schon von der Geburt Christi an als ein antichristliches erscheinen sollen? Blieb doch selbst August vom denjenigen nicht ganz frei, was die Apokalypse 13, 1. 17, 3. unter der Lästerung des Thiers versteht. Wie kann Hengstenberg sagen, wer sehe nicht, dass bei einem Augustus z. B. von einer solchen Lästerung gar nicht die Rede sein könne, wenn doch er selbst sich an einem andern Orte (1. S. 20) zu der Bemerkung veranlasst sah, gewisse Anbahnungen zu der Anmaassung, sich den Namen Gottes beizulegen, finden sich auch schon bei frühern Kaisern, namentlich bei Augustus? Mag auch damals die Anregung dazu von der Schmeichelei Anderer ausgegangen sein und der Kaiser selbst sich dabei hemmend und beschränkend verhalten haben, so war doch die Sache selbst einmal da und es konnte den Seher nichts hindern, darin ein Merkmal des antichristlichen Charakters des römischen Reichs zu erblicken. Kaum begreiflich findet ferner Hengstenberg, wie man die sieben Berge 17, 9. von den sieben Hügeln des Stadt Rom habe verstehen können. Die Deutung der sieben Köpfe des Thiers von den sieben Hügeln Roms sei schon an sich abgeschmackt, es finde sich zwischen dem Bilde und der bezeichneten Sache

gar kein natürlicher Zusammenhang. Die Verwerflichkeit der Deutung wachse dadurch, dass sie die sieben Hügel Roms und die sieben Könige, die gar nichts mit einander zu schaffen haben, durch ein und dasselbe Symbol bezeichnet sein lasse, sie werde endlich noch mehr in's Licht gestellt durch den Blick auf das unmittelbar Vorhergehende: Hier ist (an seiner Stelle) der Verstand, der Weisheit hat. Es liege darin, dass auch die Deutung noch geheimnissvoll mit dem blossen gesunden Menschenverstand nicht zu verstehen sei. Die Worte: die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, nach der jetzt gangbaren Auffassung verlangen wahrlich keinen Verstand, der Weisheit babe. Man lege sie einem Schulknaben vor und sage ihm nur, das Weib ist Rom, und er werde sogleich mit der Antwort bei der Hand sein. Alles diess fällt von selbst hinweg, sobald wir nach der schon gegebenen Erklärung die sieben Berge in das richtige Verhältniss zu den sieben Herrschern setzen. Darin hat Hengstenberg Recht, dass sich die sieben Berge nicht blos auf die *Roma septicollis* beziehen können, aber es ist diess ja auch nicht der Fall, wenn wir annehmen, die sieben Hügel, auf welchen die Stadt erbaut war, seien ihm zugleich ein Symbol oder Typus der Siebenzahl der für die Dauer der Stadt und des römischen Reichs bestimmten Herrscher gewesen. Der Stadt ist demnach ganz im Sinne der Darstellung des Sehers in ihren sieben Hügeln auch ihr Schicksal vorgebildet, dass sie mit dem siebenten Herrscher selbst ein Ende nehmen werde. In Betreff der Hörner setzt Hengstenberg als sich von selbst verstehend voraus, dass sie auf dem siebenten Haupte sassen, der Kopf sei der natürliche Platz der Hörner, und keine besonnene Symbolik werde Kopf und Hörner neben einander nennen, wenn die Hörner nicht auf dem Kopfe gedacht werden sollen. Es ist auch diess eine willkürliche Annahme. Bei einem so monströsen Thier, wie dieses siebenköpfige war, können die Hörner ebenso gut an einem andern Theile des Körpers als auf dem Kopfe, auf dem Rücken und an den beiden Seiten gewesen sein. Da es zehn Hörner und sieben Köpfe waren, so ist es nicht so

einfach, die Hörner und die Köpfe sich zusammenzudenken. Da man nicht wohl annehmen kann, es seien auf jedem der sieben Köpfe zehn Hörner gewesen, so könnten sie nur auf Einem gewesen sein, aber auf welchem? Das Wahrscheinlichste ist freilich, dass sie, wenn sie mit den Köpfen zusammengehören, auf dem siebenten oder dem letzten waren, warum soll sie aber nur der siebente gehabt haben, wenn doch die sechs andern dasselbe waren, wie der siebente? Sollte man nicht mit Recht erwarten, der Schriftsteller werde, wenn sie nur das Attribut des siebenten Kopfs waren, sie als solches genauer bezeichnet haben? Man kann nicht sagen, die Identität der Hörner mit dem siebenten Kopfe erhelle aus 12, 3., wornach der Satan nur auf den Häuptern sieben Diademe habe, die also auch für die Hörner mitgelten müssen, was nur der Fall sei, wenn die Hörner mit einem der Häupter in unzertrennlicher Verbindung stehen. Nach 13, 1. haben auch die Hörner Diademe, das siebente Haupt müsste daher neben seinem Diadem noch zehn Diademe auf seinen Hörnern gehabt haben. Spricht diess nicht, wenn man noch dazu nimmt, dass 13, 1., wo das Thier selbst beschrieben wird, bei den Köpfen nur von Namen der Lästerung, nicht von Diademen die Rede ist, eher dafür, dass die Hörner getrennt von den Köpfen auf dem Thiere sich befanden? Ergibt sich diess schon in Beziehung auf die Stelle 13, 1. als das Wahrscheinlichere, so erhält es seine Bestätigung durch die Stelle 17, 12., wo die den zehn Hörnern entsprechenden zehn Könige auch verschieden sind von den sieben durch die sieben Köpfe repräsentirten Herrschern, und nur die Willkür des Erklärers die Behauptung sich erlauben kann, die zehn Könige seien mit dem Siebenten, welcher nach V. 10. erst noch kommen sollte, identisch. Sind unter den zehn Hörnern sowohl die Provinzen des Reichs, als die Statthalter derselben zu verstehen, so ist es ganz passend, wenn sie nicht auf dem Haupte, oder dem Mittelpunkte des Thiers, sondern auf der Peripherie desselben gedacht werden. Es ist daher ein in jeder Beziehung unbegründeter Satz, wenn Hengstenberg seine Erörterung über die Hörner mit den Worten

schliesst: steht es fest, dass die zehn Hörner oder Königthümer dem siebenten Kopf angehören, so können die Köpfe nicht königliche Individuen, sondern nur Monarchien bezeichnen. Kaum sollte man es für möglich halten, dass auch die Einwendung gemacht wird, verstehe man unter den sieben Häuptern die ersten sieben römischen Kaiser, so müsste der Verfasser den Untergang der römischen Monarchie in die allernächste Zeit gesetzt haben. Ist denn nicht gerade diess das Hauptthema der ganzen Schrift, dass der Herr schon vor der Thüre stehe und seine Parusie in der allernächsten Zeit erfolgen werde? Und wie kann man sagen, es seien zu der Erwartung einer solchen Katastrophe des römischen Reichs die Prämissen in der Zeit der Abfassung der Offenbarung noch gar nicht vorhanden gewesen, wenn doch schon die neronische Christenverfolgung den Christen Grund und Anlass genug geben konnte, ihn für den Antichrist zu halten? Dass es seltsam wäre, wenn ein Buch, das schon nach Monaten, mit dem Regierungsantritte des Vitellius, durch die Geschichte als das Erzeugniss eines unbesonnenen Schwärmers erwiesen wurde, sich zu solcher Dignität in der Kirche erhoben hätte, ist freilich eine Einwendung, die sich eher hören lässt, die aber doch auch nicht so viel zu bedeuten hat, wenn man bedenkt, wie viel Seltsames dieser Art auch sonst sich ereignet hat. Wie viele gibt es auch jetzt noch, die sich den Glauben an die göttliche Unfehlbarkeit der in der Apokalypse enthaltenen Weissagungen nicht erschüttern lassen, ungeachtet dieser Glaube in jeder Form, welche er annahm, durch die Thatsachen der Geschichte so evident widerlegt worden ist, dass man nicht weiss, worauf er sich noch stützen soll. Wie der Verfasser selbst zu seiner Schrift sich verhalten hat, als die Ereignisse der folgenden Zeit über den Zeitpunkt der von ihm angekündigten Katastrophe hinausgingen, wissen wir nicht, was kann aber diess an der vorliegenden Thatsache ändern, dass die Schrift, wie wir sie haben und nach allen geschichtlichen Data nicht anders erklären können, wirklich in jener Zeit verfasst worden ist? Schriften dieser Art kommt immer wieder das mystische Helldunkel, in das sie gehüllt sind, sehr

zu Statten, trotz aller Beweise des Gegentheils glaubt man immer wieder mehr in ihnen zu finden, als sie wirklich enthalten, und wenn sie einmal auch nur eine zweideutige und bestrittene Auctorität geworden sind, so reicht schon diess zu, den Glauben an sie aufrecht zu erhalten. Dass eine Schrift, wie die Apokalypse die Dignität, die sie erlangt hat, nicht hätte erlangen können, wenn sie ihr nicht an sich zukäme und sie schon ursprünglich gehabt hätte, möchte sehr schwer zu beweisen sein, wie man auch die Sache betrachten mag. Die Annahme hat nichts gegen sich, dass die göttliche Vorsehung auch solche Irrthümer zulassen kann, da es keinen Irrthum gibt, welchem nicht auch die Möglichkeit seiner Widerlegung zur Seite geht, sobald man nur wahrheitsliebend genug ist, das, was zur Enthüllung des Irrthums und zur Erforschung der Wahrheit dient, aufrichtig und gewissenhaft anzuerkennen. Die Dignität, zu welcher sich die Apokalypse in der Kirche erhoben hat, ist daher kein Beweis dafür, dass das künftige Urtheil über ihren Werth und Ursprung dasselbe bleiben muss. Allgemeine Argumente können überhaupt bei einer solchen Frage keine sehr grosse Bedeutung haben. Geschichtliche Fragen müssen durch die Untersuchung der geschichtlichen Data entschieden werden. Dahin gehört auch noch das von Hengstenberg unter demselben Gesichtspunkt geltend gemachte Moment, dass für die Zählung der römischen Kaiser von Augustus an, auf welcher die von Hengstenberg bestrittene Ansicht beruht, sich keine einzige alte und gewichtige Auctorität beibringen lasse. Ueber diesen Punkt hat ja aber schon Lücke [1]) so sehr das Genügende bemerkt, dass es nur auffallen kann, mit welcher parteiischen Einseitigkeit Hengstenberg nur das für seine Meinung Günstige hervorhebt. In keinem Fall gab es zur Zeit der Abfassung der Apokalypse schon eine stereotype Zählungsweise und der

1) Versuch einer vollständigen Einl. in die Offenb. Joh. 1. A. S. 251. Auch Niebuhr sagt in den Vorträgen über römische Geschichte, herausgeg. von Isler, Bd. 3. 1848. S. 114: Die Alten haben schon ganz richtig Augustus als den ersten Kaiser betrachtet.

Verfasser konnte mit allem Recht von August an zählen, selbst wenn die andere Zählungsweise schon die gewöhnlichere gewesen wäre. In der That kann man ja auch nur von August an zählen, da Julius Cäsar nur Dictator nicht Princeps wie August war, und nach seiner Ermordung der Uebergang aus der Republik in die Monarchie so sehr wieder in Frage stand, dass man die stehende Monarchie und die in ununterbrochener Reihe auf einander folgenden Alleinherrscher oder *βασιλεῖς* nur von August an datiren kann. Wenn endlich Hengstenberg noch behauptet, von Individuen stehe das fallen nur, wenn sie im Kriege umkommen, nie von solchen, welche ausserdem auch auf gewaltsame Weise sterben, es passe somit *ἔπεσαν* 17, 10. jedenfalls nicht auf diejenigen unter den fünf ersten römischen Kaiser, die eines natürlichen Todes starben, so ist diess eine so kleinliche, der poetischen Ausdrucksweise der Apokalypse so sehr widerstreitende Einwendung, dass sie keine weitere Bemerkung verdient.

„Dritte Frage: Ist in K. 17, 8 und 11 an Nero zu denken?"

Die Einwendungen, welche hier erhoben werden, betreffen zunächst den schon erörterten Punkt, dass die Apokalypse zwar speciell den Nero unter dem Thiere versteht, ihn aber auch wieder mit dem von ihm repräsentirten römischen Reich identificirt, und die Erklärung der Stelle 17, 10. 11. Welchen unnatürlichen Sinn Hengstenberg dieser Stelle aufzudringen sucht, ist schon gezeigt worden. Wie sich auch sonst in dem Commentar das beliebte Manöver wahrnehmen lässt, dass Hengstenberg gerade da, wo er der schwachen Seite seiner eigenen Erklärung sich selbst wohl bewusst sein muss, vielmehr dem Gegner irgend eine aus der Luft gegriffene Monstrosität zuzuschieben sucht, so meint er auch hier, „es spreche nichts für die Beziehung auf Nero, nichts nöthige oder berechtige uns die bezeichneten Monstrositäten den Auslegern abzunehmen, und sie dem Seher aufzubürden, dem heiligen Johannes, der im Geiste war an des Herrn Tage, was ferne sei. Dagegen sprechen gegen die Beziehung auf Nero noch ausserdem sehr gewichtige Gründe. Das Thier könne nicht

füglich ein Individuum sein. Die vier Thiere bei Daniel seien nicht Individuen, sondern Mächte.“ Wie wenn wir bei Johannes nur wieder den Daniel lesen müssten, und wie wenn nicht beides zugleich sein könnte, dass das Thier sowohl Individuum als Macht ist. Ferner: „Das zweite Thier in der Apokalypse, der Pseudoprophet, sei eine ideale Person, die in einer Menge von Individuen zur Erscheinung komme. Das Thier aber und der Pseudoprophet werden zusammen in den Feuerpfuhl geworfen. Ebenso seltsam wäre die Zusammenstellung 16, 13. Wie seltsam diess, wenn der Eine ein Individuum und der Andere eine ideale Person sei! Dagegen sei die gottfeindliche Weltmacht für den Drachen und die gottfeindliche Weltweisheit ein würdiger Genosse.“ Der Unterschied zwischen Nero und dem Pseudopropheten besteht eigentlich nur darin, dass der Eine eine idealisirte, der Andere eine rein ideale Person ist. Auch Nero ist schon als Repräsentant des römischen Reichs und noch mehr als Antichrist eine idealisirte Person. Man kann daher nur noch fragen, warum, wenn Nero die konkrete Anschauung der gottfeindlichen Weltmacht ist, nicht ebenso auch die gottfeindliche Weltweisheit, deren Repräsentant der Pseudoprophet sein soll, in einem bestimmten Individunm angeschaut wird? Diess hat jedoch seinen einfachen natürlichen Grund darin, dass es für die gottfeindliche Weltweisheit keine so stehende objektive Repräsentation gab, wie die gottfeindliche Weltmacht ihre stehende auktorisirte Repräsentation in den römischen Kaisern hatte. Welche Klasse von Erscheinungen man auch vorzugsweise unter dem Pseudopropheten verstehen mag, er ist in jedem Fall dem ersten Thier, der Hauptperson, nur als begleitende Gestalt beigegeben und daher auf dieselbe Grundanschauung zurückzubeziehen, auf welcher jenes beruht. Noch weniger will die weitere Einwendung sagen: „Vergleiche man K. 17, 6. und 8., so zeige sich, dass das Wiederdasein des Thiers mit der Trunkenheit des Weibs von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu zusammenfalle; diess nun finde nur dann statt, wenn man unter dem Thier die gottfeindliche Weltmacht verstehe, das Wiedererstehen derselben

gebe sich in den gräulichen Verfolgungen zu erkennen, welche Rom über die Glaubigen verhänge." Dabei wird willkürlich angenommen, dass das, worüber der Seher V. 6. sich wundert, nicht sowohl das Weib überhaupt ist, als vielmehr nur ihre Trunkenheit vom Blute der Heiligen, und weil der Seher darüber sich wundert, ebendesswegen auch die Verwunderung der Bewohner der Erde bei dem Wiedererscheinen des Thiers sich nur auf die Verfolgungen beziehen könne, bei welchen das Blut vergossen wurde. Es wird ja aber die Verwunderung des Sehers V. 6. von der der Menschen V. 8. schon durch die Verschiedenheit der *tempora* ἐθαύμασα und θαυμάσονται unterschieden, und wenn die Menschen sich über die Wiedererscheinung des Thiers wundern, so ist doch gewiss der nächste Gegenstand ihrer Verwunderung eben diess, dass es wieder da ist. Im Zusammenhang der dieselbe dritte Frage betreffenden Einwendungen kommt Hengstenberg auf die römische Volkssage über Nero's Wiederkehr. Die Ansicht der Gegner scheint ihm auch dadurch sehr schlecht begründet. Die Stelle 13, 3. dürfe man nicht mit Lücke von einem vermeintlichen Tod verstehen, diess erhelle aus 5, 6., nach welcher Stelle das wirklich geschlachtete Lamm ebenso „als geschlachtet" bezeichnet wird. Der offenbare Parallelismus des Lamms und des Thiers verlange für diese Stelle besondere Beachtung, das Volksgerücht aber habe Nero nicht etwa von den Todten zurückkommen lassen, sondern sich ganz auf natürlichem Gebiet haltend, seinen Tod bestritten. Es finde sich ferner keine Spur davon, dass diejenigen, welche meinten, Nero lebe noch, ausschweifende Erwartungen von seiner Zukunft gehegt haben. Die Pseudoneronen haben keinen weiteren Anspruch gemacht, als wieder zu erlangen, was Nero besessen. Jene ausschweifende Erwartungen hätte sich also der Prophet ganz auf eigene Hand bilden müssen und ohne irgend eine Veranlassung im Gegenstande, wer so kläglich gelebt habe und noch kläglicher gestorben sei, habe gewiss keinen Anlass dargeboten, ihn zum Träger solcher Erwartungen zu machen, auch der bornirteste Schwärmer, der als gleichzeitig Lebender die Anschauung von sei-

ner Persönlichkeit hatte, habe nicht daran denken, ihn zur Würde des Antichrists zu erheben. Schon das bescheidene Gerücht von dem Fortleben Nero's habe nur unter dem leichtgläubigen Pöbel seinen Sitz gehabt. Zwar finden sich Spuren, dass auch leichtgläubige Christen eine Wiederkunft Nero's erwartet haben, aber diese Meinung habe sich in den untersten Kreisen gehalten und keine namhafte Auctorität für sich gehabt. Das Richtige dieser Bemerkungen ist nur, dass der Verfasser der Apokalypse den wiederkehrenden Nero sich zuvor als wirklich gestorben gedacht hat, sonst könnte er ihn ja nicht als einen Nichtseienden aus dem Abgrunde zurückkommen lassen, 17, 8. vgl. 11, 7. Dadurch wird aber nur bestätigt, was sich aus der Vergleichung anderer Data ergibt, dass die Quelle seiner Vorstellung von Nero als Antichrist nicht blos jenes römische Volksgerücht war. Wie falsch die Behauptung Hengstenberg's ist, die Sibyllinen wissen nichts von Nero als Antichrist, von einem Kampf gegen das Reich Christi, von einem Erfolg Nero's gegen Rom, zeigt von selbst die obige Zusammenstellung der Nero betreffenden Stellen dieser Orakel. Ihre letzte Spitze haben alle diese Einwendungen in der Behauptung, dass die Apokalypse überhaupt von einem persönlichen Antichrist nichts wisse. Die Lehre vom Antichrist als Individuum sei von vorn herein nicht in ihr zu erwarten, weil Johannes in den Briefen keinen solchen kenne. Der Antichrist sei überall nur eine ideale Person. Auch 2 Thess. 2. werde man nur dann den Antichrist als Individuum finden, wenn man die Bedeutung der idealen Person auf dem Gebiete der Schrift verkenne, was freilich unserer im A. T. so wenig einheimischen Zeit sehr nahe liege. Ist der Antichrist der Apokalypse kein Individuum, wie man freilich behaupten muss, wenn das Thier die römische Weltmacht im Sinne Hengstenberg's sein soll, so fehlt nur noch die weitere Consequenz, dass auch der Christus der Apokalypse, da ja der Antichrist nur das Gegenbild von Christus ist, eine blos ideale Person ist, also das Christenthum in seinem Gegensatz zur römischen Weltmonarchie. Wohin aber eine solche Schrifterklärung zuletzt führen muss, liegt gleichfalls

klar vor Augen. Es kann der „modernen" Auslegung der Apokalypse nur zur Empfehlung gereichen, dass sie nicht genöthigt ist, allen jenen Stellen, die der unbefangene Schrifterklärer nur von einem persönlichen Antichrist verstehen kann, die Gewalt anzuthun, die sie unter der Hengstenberg-schen Exegese erleiden. Da die Prämissen, deren Consequenz die Läugnung des persönlichen Antichrists ist, schon hinlänglich erörtert sind, so ist hier nur noch Ein Punkt hervorzuheben, an welchem das Gezwungene dieser Auffassungsweise sich noch besonders herausstellt. Es ist die Stelle 17, 8. vgl. 11., wo von dem Thier gesagt ist, dass es war und nicht ist und sein wird. Wie einfach und natürlich ist die Deutung dieser Worte, wenn sie von dem schon dagewesenen, jetzt zwar vom Schauplatz abgetretenen, aber in kurzer Zeit wiederkehrenden Nero verstanden werden, welchen unnatürlichen Sinn muss dagegen Hengstenberg ihnen aufdringen? „Die unter satanischem Einflusse stehende, dem Reiche Gottes feindliche Weltmacht war, sie zeigte sich durch die zwei Jahrtausende vor Christo geschäftig und mächtig, sie ist nicht, sie wurde durch Christum bis auf den Tod verwundet, und hatte bis dahin nur wenige Lebenszeichen von sich gegeben, aber der Prophet erkennt, indem das Auge des Geistes ihm geöffnet wird, durch die Anfänge, die er in schmerzlicher, auch persönlicher Erfahrung erblickte, dass sie wieder aufleben wird." [1]) Dass das Thier wieder aufzuleben beginne, konnte man also aus den zur Zeit Domitian's beginnenden Christenverfolgungen wahrnehmen. Welcher Unterschied ist aber so noch zwischen dem ἦσαι und dem οὐκ ἔστι, wenn die Zeit einer solchen Verfolgung, wie die neronische war, auch zu der Periode des οὐκ ἔστι gerechnet werden kann? Konnte der Verfasser der Apokalypse die neronische Christenverfolgung unmöglich ignoriren, so konnte er auch das ἦσαι nicht in eine derselben so ferne Zeit setzen. Datirt man aber das ἦσαι weiter zurück, in die Zeit Nero's, so ist es nicht möglich, der Beziehung des Thiers auf Nero, als den Urheber

1) A. a. O. 2, 1. S. 102 f.

der Verfolgung auszuweichen. Die neronische Christenverfolgung bleibt somit für diese Erklärung immer der unvermeidliche Stein des Anstosses, welchen sie mit aller exegetischen Willkür nicht aus dem Wege räumen kann.

Hengstenberg nennt die Ansicht, deren Widerlegung er sich zur Hauptaufgabe machte, die Ewald-Lücke'sche, nicht um das Verdienst dieser Männer, welchen die Erklärung der Apokalypse so Vieles zu verdanken hat, gebührend anzuerkennen, sondern nur um sie mit ihrem Namen als die moderne Auslegung zu bezeichnen. Sie gehört aber der ältesten Zeit an, und es ist bemerkenswerth, dass sie sich auch noch dann erhielt, als sie schon durch die zur Tradition gewordene, mit ihr unvereinbare, Annahme der Abfassung der Apokalypse unter Domitian hätte verdrängt sein sollen. In der neuern Zeit ist sie immer allgemeiner als die richtige anerkannt und fester begründet worden, besonders dadurch, dass es neustens auch gelungen ist, das Räthsel in Hinsicht des Namens und der Zahl des Thiers 13, 18. auf eine überraschend bestätigende Weise zu lösen [1]). Die Zahlbedeutung

1) Alle, welche Nero für den Antichrist hielten, mussten auch das Thier der Apokalypse von ihm verstehen. Man vgl. die in de Wette's Erklärung der Offenbarung Johannis S. 167 f. angeführten Belegstellen aus Victorin, Lactantius, Augustin, Hieronymus, Sulpicius Severus. In der neueren Zeit hat zuerst Corrodi, Gesch. des Chiliasmus 1781. 2. Th. S. 310, unter Hinweisung auf die römische Sage von Nero, die Ansicht ausgesprochen: „Da die Apokalypse nach Nero's Tode geschrieben zu sein scheine und der Verfasser unter Galba, Vitellius oder Vespasian gelebt haben könne, zu welcher Zeit diese Sage herumging, da die Meinung, dass Nero ein falscher Judenmessias und der Antichrist, oder doch das letztere sein werde, unstreitig schon damals bei Einigen Beifall gefunden habe, da endlich diese Hypothese im zweiten Jahrhundert bekannt gewesen, und noch im vierten Anhänger gefunden, so sei mehr als wahrscheinlich, dass auch der Verfasser der Apokalypse sie für wahr gehalten, und dass man die Stelle 17, 10. nicht natürlicher erklären könne, als wenn man annehme, sein tödtlich verwundeter Kopf, dessen Wunde geheilt worden, sei der tödtlich verwundete Nero, der von seiner Wunde geheilt worden, sein achter König, der aus den

der den Namen Neron Kesar bildenden hebräischen Buchstaben gibt die Zahl 666, warum sollen wir also nicht anneh-

---

sieben sei, sei Nero, der schon einmal auf dem römischen Thron gesessen und der Nachfolger des siebenten Kaisers sein werde, wenn er ihn zum zweitenmal besteige". Hiemit war in der Hauptsache ganz das Richtige getroffen. Doch war es erst **Bleek**, welcher in der theologischen Zeitschrift, herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke, 2. H. 1820, Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis S. 240 f., auf den Grund der sibyllinischen Orakel und der in ihnen sich findenden Spuren, dass Nero unmittelbar vor der Wiederkunft Christi aus dem Orient als Antichrist zurückkehren und das Reich Gottes bekämpfen werde, dieselbe Erklärung weiter begründete. An den Namen Nero aber dachte Bleek bei der Stelle 13, 18. noch so wenig, dass ihm vielmehr die alte von Irenäus überlieferte Meinung, die Zahl bedeute den Namen *Λατεῖνος*, die überwiegende Wahrscheinlichkeit zu haben schien. A. a. O. S. 285. **Ewald** that den weiteren Schritt, indem er in seinem Commentar vom Jahr 1828 S. 236 bemerkte: *si alteram lectionem χισ praeferimus, numerum e literarum hebraearum valore sic extricari posse vidi, ut* קיסר רום i. e. 100, 10, 60, 200, 200, 6, 40=616 *Caesar Romae prodeat, sensu quidem eodem* (wie *Λατεῖνος* i. e. 30, 1, 300, 5, 10, 50, 70, 200 = 666) *sed dilucidiore et aptiore.* Bald darauf kamen mehrere Gelehrte, wie es scheint, ganz unabhängig auf den Gedanken, die Zahl beziehe sich auf den Namen Nero's selbst. Schon im Jahre 1831 machte K. F. A. **Fritzsche** in den Annalen der gesammten theologischen Literatur und der christlichen Kirche überhaupt, in einer Abhandlung über Apok. 13, 16—18 im ersten Jahrg. Bd. 3. H. 1. S. 60 über die Zahl 666 die Entdeckung bekannt: Ich glaube, dass die *χξσ* heissen soll: קֵסַר נֵרוֹן der Kaiser Nero (ק 100, ס 60, ר 200 macht 360, נ 50, ר 200, ו 6, ן 50 macht 306, 360 und 306 zusammen 666. Einige Jahre nachher gab F. **Benary** in B. Bauer's Zeitschrift für spekulative Theologie Bd. 1. H. 2. 1836. S. 206 folgende Erklärung: Wir zweifeln keinen Augenblick, dass in der Zahl der hebräische Buchstabenwerth des Namens des Nero selbst, den er auch im Thalmud und in andern rabbinischen Schriften führt, angegeben: נרון קסר = (50 + 200 + 6 + 50) 306 + (100 + 60 + 200) 360 enthält einfach die Zahl 666, und bedenken wir, dass neben der griechischen und hebräischen auch noch die kürzere römische Aussprache des Namens Nero Caesar נרו קסר (d. i. 50 + 200 + 6 = 256 + 360) existirte, so erklärt sich auch hinlänglich die alte Variante 616 — so dass wir

men, dass der Apokalyptiker auf diese künstliche, mystische, dem Geist jener Zeit entsprechende Weise auch den Namen

die Richtigkeit unserer Erklärung vollkommen verbürgt halten. Eben diese von Benary vorgetragene Ansicht nahm Professor Hitzig in Zürich in seinem Sendschreiben an Professor Ideler: Ostern und Pfingsten zur Zeitbestimmung im A. und N. Testament 1837 S. 3. als die seinige in Anspruch, und legte die Vermuthung nahe, dass sie durch einen im Sommer 1837 in seinen Vorlesungen über die Apokalypse hospitirenden Berliner Domcandidaten in die Metropole der deutschen Wissenschaft transpirirt sein möchte. Dagegen protestirte D. Benary in der Hall. Lit.-Z. Intelligenz-Blatt August 1837 Nro 51. S. 428 sehr nachdrücklich in einer offenen Erklärung gegen Herrn D. F. Hitzig, durch welche sodann Professor Reuss in Strassburg veranlasst wurde, a. a. O. im Intelligenzblatt Sept. Nro 62. S. 520, dieselbe Auflösung der Zahl, welche er schon im Jahre 1835 zu Stande gebracht und Herrn Consistorialrath D. Lücke zu beliebigem Gebrauch brieflich mitgetheilt habe, auch für sich in Anspruch zu nehmen. Hengstenberg mag diesen Streit lächerlich nennen, sofern es in der That eine eigene literarische Erscheinung ist, dass drei Gelehrte um die Priorität einer Entdeckung streiten, welche schon sechs Jahre vorher ein Anderer in einer theologischen Zeitschrift öffentlich bekannt gemacht hatte, statt aber auch die Sache selbst eine elende Erfindung zu nennen, hätte er vielmehr in dem unabhängigen Zusammentreffen von vier Gelehrten in einer und derselben Erklärung eine merkwürdige Bestätigung ihrer Wahrheit sehen sollen. Die wenigen unerheblichen Einwendungen, welche auch de Wette noch erhebt, sind schon durch die Bemerkungen Ewalds, Commentar S. 237, beseitigt. Wie könnte es denn befremden, dass der Verfasser der Apokalypse den Namen mit hebräischen Buchstaben ausdrückte, wenn er ihn zugleich absichtlich verhüllen wollte? Und welche Sprache eignete sich zu einer solchen mystischen Bezeichnungsweise besser als die hebräische, in welcher diese Buchstabenkunst durch die Rabbinen längst in Gebrauch gekommen war? Die gegebene Erklärung entspricht allein der ausdrücklichen Angabe 15, 2., dass die Zahl der ἀριθμὸς τȣ̃ ὀνόματος des Thiers sei, während Hengstenberg auch bei dem ἀριθμὸς ἀνθρώπȣ 13, 18 zu der willkürlichen und noch dazu unpassenden Annahme seine Zuflucht nehmen muss, die Zahl eines Menschen bilde den Gegensatz gegen eine mystische geheimnissvolle Zahl, und die Worte weisen darauf hin, dass man bei der Lösung des

des Individuums, auf das sich seine ganze Darstellung bezieht, in seine Schrift habe niederlegen wollen? Was man gegen diese Erklärung noch einwenden kann, ist bei der überwiegenden Wahrscheinlichkeit so unerheblich, dass sie wenigstens vor allen andern mit ihr kaum vergleichbaren Deutungen den entschiedenen Vorzug verdient. Auch Hengstenberg macht gegen sie keine die Sache selbst betreffende Einwendung, es genügt ihm, sie schlechthin eine elende Erfindung zu nennen. Um so werthvoller ist für ihn der bei Vitringa [1]) gemachte Fund, dessen Bedeutung vor allem durch folgende zwei Kanones theoretisch begründet wird: nur diejenige Erklärung der Zahl kann die richtige sein, die 1) einen Namen ergibt und 2) ein direktes Verhältniss zwischen der Zahl und dem Wesen des Thiers nachweist. Die Aufgabe ist daher zuerst, den Namen des Thiers nachzuweisen, welchen die Zahl 666 ergibt. Es geschieht diess auf folgende Weise: „Wir dürfen hier nicht hin und herfahren mit unsern Gedanken. Der Seher der Offenbarung lebt ganz in der heiligen Schrift. Auf dem Gebiete dieser also ist die Lösung des heiligen Räthsels zu suchen. Und dort wird sie auch sofort mit Sicherheit gefunden. Es findet sich im ganzen A. T. nur ein

---

Räthsels in der Zahl selbst keine Geheimnisse suchen dürfe. Wer, wie Hengstenberg, unter dem Thier kein Individuum, sondern das römische Reich versteht, sollte sich wenigstens bei dem *ἀριθμὸς ἀνθρώπυ*, 13, 1. 8., und dem *ἀριθμὸς τῦ ὀνόματος αὐτῦ*, 15, 2., von der Unmöglichkeit dieser Erklärung überzeugen. Was thut aber Hengstenberg? Er kehrt einfach die Sache um. Gegen die Erklärung: „„Denn es ist die Zahl des Namens eines Menschen"", eine Zahl, welche addirt ist aus dem Zahlenwerth der Buchstaben eines Namens, spricht, dass das Thier kein Mensch, kein Individuum ist! Hengstenberg weiss diess natürlich noch besser als der Verfasser selbst. Wie wenig andere Erklärungen in der Art, wie sie noch immer versucht werden, gegen die einfache und natürliche Deutung vom Namen Nero in Betracht kommen, zeigt aufs Neue Zuschlag's exegetischer Versuch über Apok. 13, 18. in der Zeitschrift für die ges. lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guerike 1851. 3. H. S. 407 f.

1) *Ἀνάκρισις* Apoc. Ioh. Ap. Ed. 3. 1731. S. 633.

Fall, wo die Zahl 666 in Verbindung mit einem Namen vorkommt. Es heisst in Esr. 2, 13: die Söhne Adonikams 666. Der Name Adonikam also muss der Name des Thiers sein. Er ist dazu vortrefflich geeignet. Es heisst: der Herr erhebt sich. Er stimmt also vortrefflich überein mit dem Wahlspruche der Verehrer des Thiers: wer ist dem Thiere gleich? Der Herr erhebt sich, diesen ursprünglich dem wahren Gott geweihten Namen reisst das Thier an sich, durch die Blasphemie: „nicht jener ist der Herr, sondern Ich bin's."" Nicht minder glücklich wird die zweite Aufgabe, ein direktes Verhältniss zwischen der Zahl und dem Wesen des Thiers nachzuweisen, gelöst. „Die 666 ist gleichsam die angeschwollene aufgeblähte Sechs. Die Sechs hat in der Schrift nur eine sehr untergeordnete Dignität. Wie die Fünf nur vorkommt als die Hälfte der Zehn, so erscheint die Sechs entweder als die Hälfte der Zwölf, oder als die Vorstufe der Sieben, also in untergeordnetem Verhältniss zu den beiden durch die gleiche Zusammensetzung aus den Zahlen 3 und 4 mit einander verbundenen Zahlen, welche durchweg und namentlich in der Apokalypse geheiligt sind. Die Zahl bezeichnet sonach dadurch, dass die 6 durch die Einer, Zehner und Hunderte hindurchgeht, die hochgesteigerte Macht und Anmaassung des Thiers, auf der andern Seite durch das Verhältniss der Sechs zur Sieben und Zwölf, dass es im Verhältniss zur Kirche damit zu kurz kommt." Diess ist es, was, wie Hengstenberg versichert, mit Sicherheit in Bezug auf die 666 als die Zahl zugleich des Namens des Thiers und des Thiers selbst festgestellt werden kann. Vielleicht habe aber auch die Schreibung der Zahl eine Bedeutung. Der erste und letzte der drei Buchstaben χξσ seien die gewöhnliche Abkürzung des Namens Christus. Das in der Mitte stehende ξ gleiche der Schlange. Durch das Ganze werde also der vom Satan aufgestellte Antichrist vor Augen gestellt [1]). Unstreitig gebührt

1) Vitringa bemerkt a. a. O. S. 635 selbst, zweierlei stehe seiner Erklärung entgegen: 1. *In ipso Adonikano, ejusque familia praeter hoc nomen nihil occurrere, quod nobis vel minimam submini-*

einem solchen Specimen von Scharfsinn alle Anerkennung und es liegt klar vor Augen, dass der Seher der Offenbarung sein ὧδε ἡ σοφία dem Entzifferer seines Räthsels nicht umsonst zugerufen hat. Aber welche Lösung des Räthsels erhalten wir hier? Wem muss sich nicht der Gedanke aufdringen, wenn der Seher nichts anderes sagen wollte, als was wir hier von ihm erfahren, wozu diese gesuchte, künstliche, zwecklose Einkleidung? Was ist das Ganze so erst anders als eine leere Spielerei? Hengstenberg hält jener andern auf den Namen Nero's sich beziehenden Erklärung entgegen: zur Enträthselung eines solchen gemeinen Räthsels gehöre keine Weisheit und kein Verstand, ein pfiffiger Jude sei dazu ebenso im Stande wie ein erleuchteter Christ. Seine Lösung sollen wir also für das Werk einer besondern christlichen Erleuchtung halten. Was gehört aber dazu anders, als die rein zufällige Erinnerung an die Stelle Esr. 2, 13.? Wie konnte

stret occasionem cogitandi de regno bestiae, quippe cujus familia simpliciter cum aliis apud Ezram reversa esse dicitur ex exilio babylonico. Er meint zwar diess durch die Bemerkung zu beseitigen, es sei eben hier um den blossen Namen zu thun. Nur um so mehr aber bleibt eine so rein äusserliche Anwendung des Namens immer ein Anstoss. Wie konnte Johannes den Namen Adonikam's, der doch nichts verschuldet hat, als dass sein Geschlecht gerade aus 666 Mitgliedern bestand, so geradezu zum Namen des Antichrists stempeln? 2. Der Name Adonikam heisse eigentlich: *Dominus, verus Deus, exsurgit ad vindicandos hostes.* Allein *in mysticis interpretationibus hunc licet ingenio lusum concedere, ut non illas tantum sectemur nominum significationes, quas vulgus tenet*, so könne also Adonikam auch heissen *dominus insurgens, adversarius, adversarius Domini.* Hengstenberg weicht hier von dem erst aus dieser Veranlassung genannten Urheber seiner Erklärung ab, wie gesucht und unklar wäre aber so der dem Antichrist gegebene Name? — Ein schönes Seitenstück zu Adonikam-Antichristos ist Antipas-Gegenall Apok. 2, 13. Hengstenberg findet die Vermuthung nicht zu kühn, dass durch Antipas Timotheus bezeichnet werde. Die beiden Namen Fürchtegott und Gegenall stehen in inniger Correspondenz mit einander. Man kann nicht wahrhaft Gott fürchten, ohne der Welt, welche im Bösen liegt, entgegen zu sein und sie gegen sich zu haben. Der Märtyrer Antipas ist also Timotheus!

der Seher annehmen, dass man so leicht auf diese Stelle verfallen werde? Wo alles so äusserlich ist, hilft keine *σοφία* und kein *νοῦς*, man kann nur durch die Gunst des Zufalls darauf kommen. Wie konnte aber vor allem der Seher selbst, er, „der so ganz in der heiligen Schrift lebte", eine so rein äusserliche Anwendung von jener Stelle machen? Wie zufällig steht in ihr jene Zahl mit jenem Namen zusammen? Welche Operation muss erst noch vorgenommen werden, um den Namen dem Antichrist anzupassen, und welche Zahlenmystik ist nöthig, um der Zahl auch nur einen bestimmten Sinn zu geben? Glaubt man dem heiligen Johannes die Fähigkeit dazu zuschreiben zu dürfen, so verlange man wenigstens nicht, dass Schriftsteller, welche im Zustand der höchsten Ekstase für solche *lusus ingenii* sich begeistert sahen, vorzugsweise für die Organe des heiligen Geistes gehalten werden [1]).

1) Auch in dem Pseudopropheten will 13, 11 f. vgl. 16, 13. Hengstenberg noch einen Beweis für seine Hypothese finden. Die Offenbarung setze voraus, dass zur Zeit ihrer Abfassung dem antichristlichen Bezeigen der Weltmacht das antichristliche Bezeigen der Weltweisheit zur Seite gegangen sei, dass diese schon eine entschiedene Stellung gegen das Christenthum eingenommen habe. Es finden sich Andeutungen, dass unter Domitian die gegen Christum gerichteten Anmaassungen des römischen Kaiserthums an einer falschen Weltweisheit eine Stütze gefunden haben. Was dafür beigebracht wird, ist jedoch so unerheblich, dass es nicht der Mühe werth ist, davon weiter zu reden. Jedenfalls sieht man nicht, welchen Vorzug die Zeit Domitian's in dieser Beziehung vor der Nero's haben soll, wenn man an das Verhältniss denkt, in welchem ein Philosoph, wie Seneca, zu Nero stand. Es ist aber überhaupt schief und verfehlt, den Pseudopropheten als einen Repräsentanten der Zeitphilosophie zu nehmen. Wie der Messias einen Propheten zu seinem Vorläufer hat, so steht der Pseudoprophet in einer analogen Beziehung zu dem Antichrist. Er geht auch vor ihm her, um die Menschen für ihn zu gewinnen, und verführt sie sowohl durch seine abgöttische Lehre, als durch seine täuschenden Wunder. Die *σημεῖα* besonders, die er thut 13, 12. 19, 20. sind für ihn charakteristisch. Wir werden in ihm an den Con-

Es ist hier der Punkt, wo in der Frage, ob Nero der Antichrist der Apokalypse ist, die beiden Erklärungen, die

---

flikt erinnert, in welchen das Christenthum schon in dem Magier Elymas Apg. 13, 6. und dem Magier Simon mit der Magie und Theurgie jener Zeit kam. Die Wunder des Pseudopropheten sind ähnlicher Art, wie die des Magiers Simon (man vergl. die clement. Hom. 2, 34. die Recogn. 3, 47., wo der Magier von sich sagt: *ego statuas moveri feci, animari exanima* u. s. w.). Will man nun aber erklären, wie der Apokalyptiker dazu kam, dem Thier, wenn er unter demselben das römische Reich verstand, und namentlich in Nero den Antichrist sah, einen solchen falschen Propheten beizugeben, so liegt am nächsten, an die so bedeutende Rolle zu denken, welche die Magier, Chaldäer, Mathematiker besonders in der Kaiserperiode im römischen Reich, in Rom und bei den Kaisern selbst spielten, dieses *hominum genus*, von welchem Tacitus Hist. 2, 22. sagt: *in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.* Sie begegnen uns namentlich auch in der Geschichte Nero's wiederholt. Vergl. Sueton Nero K. 34: *facto per Magos sacro evocare manes et exorare tentavit.* K. 36: *ex Babilo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare.* K. 40: *praedictum a mathematicis Neroni olim erat fore, ut quandoque destitueretur. — Spoponderat tamen quidam destituto Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem.* Auch von der Gemahlin Nero's, Poppäa Sabina, welche nach Josephus Antiq. 20, 8. θεοσεβής war, d. h. ein gewisses Interesse für die jüdische Religion hatte, sagt Tacitus Hist. 1, 22: *multos secreta Poppaeae mathematicos, pessimum principalis matrimonii instrumentum, habuerant.* Solche Data, wie sie eine so weit verbreitete Zeiterscheinung in Menge darbieten mochte, gaben von selbst die Züge zu dem apokalyptischen Bilde des Pseudopropheten. Dass der Pseudoprophet ebenso aus der Erde aufsteigt, wie das Thier aus dem Meer, hat man verschieden erklärt. Das Einfachste scheint mir zu sein, es auf das secundäre Verhältniss zu beziehen, in welchem das zweite Thier zu dem ersten steht. Wenn der Seher das erste Thier aus dem Meer aufsteigen sieht, so sieht er in ihm eigentlich die ganze römische οἰκουμένη aus dem Wasser sich erheben, es scheint dabei die alte Vorstellung von der vom Wasser umflossenen und vom Wasser getragenen Erde zu Grunde zu liegen. Wie also die Erde auf dem Wasser als ihrer substanziellen Grundlage ruht, so bezeichnet das Hervorgehen des Pseudopropheten aus der Erde das Abhängigkeitsver-

geschichtliche und die dogmatische, in ihrem schärfsten Gegensatz einander gegenübertreten. Mit demselben Interesse, mit welchem die eine jene Frage bejaht, verneint sie die andere, und der Grund, auf welchem dieses so entgegengesetzte Interesse auf der einen, wie auf der andern Seite beruht, ist die prinzipielle Frage, ob die Apokalypse den Charakter einer göttlichen Offenbarung an sich trägt, oder nicht? Der Seher will die Zukunft vor seinen Lesern enthüllen, ihnen über den ganzen Verlauf der bevorstehenden Katastrophe die genauesten Aufschlüsse ertheilen. Ist nun das, was er als eine durch unmittelbare Offenbarung ihm mitgetheilte Weissagung vorträgt, so wie er es ankündigte, wirklich in Erfüllung gegangen oder nicht? Die Beantwortung dieser Frage hängt ganz davon ab, ob der Antichrist der Apokalypse der römische Kaiser Nero ist, oder nicht. Ist Nero der Antichrist, ist sein zur Zeit der Abfassung der Apokalypse schon erfolgter Tod der feste Punkt, von welchem wir ausgehen müssen, um der Reihe der voraus verkündigten Begebenheiten in ihrem Zusammenhang zu folgen, so gehört der ganze Gesichtskreis, in welchen uns der Seher mit seinem apokalyptischen Gemälde hineinstellt, einer schon weit hinter uns liegenden Zeit an, in welcher von allem demjenigen, was er im Geiste gesehen zu haben versichert, mit Einem Worte auch nicht das Geringste wirklich geschehen ist. Nero ist nicht als Antichrist gekommen, das römische Reich hat sich nicht durch die Empörung der sämmtlichen Statthalter seiner Provinzen aufgelöst, die Stadt Rom ist nicht zerstört worden, wie kann man also den Inhalt der Apokalypse für eine göttliche, dem Seher vom Geiste Gottes eingegebene Weissagung halten?

---

hältniss, in welchem er zu dem ersten Thier als dem Hauptsubjekt steht. Dieselbe Unterordnung stellt sich auch in der kleineren Gestalt des Widders mit seinen zwei Hörnern dar. Das erste Thier macht der Drache zu seiner sinnlichsten Erscheinung, in das zweite legte er seine geistige Kraft nieder. Wie er dem ersten seine ganze materielle Macht gibt, 13, 2., so wird von dem zweiten gesagt V. 11., dass es *ἐλάλει ὡς δράκων*. Daher ist es auch als *ἀρνίον* das Gegenbild zu Christus, dem *ἀρνίον*.

Ebenso klar ist aber auf der andern Seite, dass, wenn die Apokalypse den Charakter einer göttlichen Offenbarung behaupten soll, Nero nicht der Antichrist sein kann, und somit alles, was man von ihm an datiren will, in eine ganz andere Zeit fallen muss, es fragt sich nur in welche? Lässt man auch die dogmatische Frage nach der Möglichkeit einer so transcendenten Weissagung ganz auf sich beruhen, so macht man doch an jede über Nero hinausgehende Erklärung mit Recht die Forderung, dass sie, soweit die Weissagungen der Apokalypse schon erfüllt sein sollen, ihre Erfüllung in der wirklichen Geschichte auf eine evidente Weise nachweist. Alle Erklärungen dieser Art haben aber bisher nur das Schicksal gehabt, dass sich aus der Geschichte nicht die Erfüllung, sondern nur die Nichterfüllung der angeblichen Weissagungen nachweisen lässt. Die berühmte Deutung auf das Papstthum konnte selbst der Name Bengel's nicht gegen den Misskredit schützen, in welchen sie jetzt gekommen ist, und den Verehrern Bengel's bleibt nun nur noch übrig, die Unmöglichkeit der Beziehung der Apokalypse auf das Papstthum zu zeigen. Einer der anziehendsten Abschnitte des Hengstenberg'schen Commentars ist die Widerlegung der Bengel'schen Ansicht (2, 1. S. 70—85). Nur um so begieriger aber wird man, welche neue, den Charakter der Weissagung festhaltende Deutung an die Stelle der Bengel'schen treten soll. In der Beziehung des apokalyptischen Thiers auf Rom trifft Hengstenberg sowohl mit Bengel als mit den modernen Auslegern zusammen. Während er aber im Gegensatz zu Bengel in dem Rom der Apokalypse nicht das päpstliche, sondern das heidnische erblickt, bestreitet er gegen die letztere die ausschliessliche Beziehung des Thiers auf Rom und das römische Reich. Die sieben Häupter des Thiers bezeichnen sieben Phasen der heidnischen gottfeindlichen Weltmacht. Fünf der sieben Häupter sind vor der Zeit des Sehers gefallen, das ägyptische, assyrische, chaldäische, medopersische, griechische. Der Fall des sechsten Haupts, des römischen, unter dessen Tyrannei die Kirche in der Zeit des Johannes seufzte, wird durch das siebente Haupt mit zehn

Hörnern herbeigeführt, welche zehn Könige bezeichnen, die siebente Phase der heidnischen gottfeindlichen Weltmacht, welche nicht, wie die früheren, einen einheitlichen Charakter tragen, sondern eine getheilte sein soll. Diese zehn Könige bilden den Hauptpunkt der Hengstenberg'schen Deutung, bei welchem sie, so sehr sonst Hengstenberg gegen eine zu specielle Auslegung sich erklärt, in ein weit über die Apokalypse hinausliegendes Gebiet der Geschichte eingreifen und in bestimmten geschichtlichen Ereignissen die Erfüllung der apokalyptischen Weissagung nachweisen muss. Wer sind also die zehn Könige? Sie sind die zur Zeit der Völkerwanderung in das römische Reich eindringenden barbarischen Völker, die Hunnen, Vandalen, Sueven, Burgundionen, Gothen u. s. w. Der Seher sieht in den germanischen Völkern die Zerstörer des römischen Reichs, aber die Hauptsache ist nun der Kampf Christi mit diesen Völkern und ihre Besiegung. Diess ist kein blutiger zerstörender Kampf, sondern ein geistiger, durch welchen eine neue Schöpfung zu Stande kommt, die Bekehrung dieser Völker. Darauf bezieht sich das *ὀλίγον* und die *μία ὥρα* 17, 10. 12., wofür die Geschichte eine merkwürdige Bestätigung liefere. Das erste welthistorische Auftreten der germanischen Völker falle mit dem Anfang ihrer Christianisirung fast unmittelbar zusammen. Die kurze Dauer werde nicht von der Gewalt der Hörner oder Könige überhaupt ausgesagt, sondern nur von ihrer Gewalt mit dem Thiere. Da nach der Besiegung dieser Könige durch Christus 17, 14. 19, 11 f. keines neuen menschlichen Herrscherthums gedacht werde, diese Besiegung auch nicht durch die Vermittlung einer andern menschlichen Macht vollbracht werde, wie bei allen frühern Phasen der weltlichen Macht und zuletzt bei Rom, sondern allein durch Christus und seine Kirche, so können wir nicht daran zweifeln, dass auf die Gewalt, welche die zehn Könige mit dem Thier empfangen, eine andere folgen werde, welche sie mit Christo erhalten. Von grosser Bedeutung soll in demselben Sinne 17, 14., wo gesagt wird, dass das Lamm mit den zehn Königen streiten und sie besiegen werde, der Zusatz sein: und mit ihm die Berufenen

und Auserwählten und Glaubigen. „Auch Rom kämpfte mit Christo und wurde von ihm besiegt, aber da sind nicht die Erwählten die Werkzeuge, sondern die zehn Könige, die seine Sache führen, ohne es zu wissen und zu wollen, der geistige Sieg über Rom liegt ausserhalb des Gesichtskreises der Apokalypse. Da bewährte sich an dem Seher das: unser Weissagen ist Stückwerk, 1 Cor. 13, 9. Eben dass hier der Berufenen u. s. w., als der Werkzeuge des Sieges Christi gedacht wird, zeigt, dass der hier gemeinte Sieg kein blutiger und zerstörender sein wird, dass er nur durch die specifisch-christlichen Waffen errungen wird, wie Paulus Eph. 6, 10 f. beschreibt.“

Wie man auch die Sache betrachten mag, die Völker, welche in der Periode der grossen Völkerwanderung auftreten, passen nicht in das Gemälde des Apokalyptikers. Sie sind an sich dem Gesichtskreise desselben fremd und wenn Hengstenberg ihm eine so weite Ausdehnung geben will, kommt er nur in Widerstreit mit den Grundsätzen, welche er selbst für die richtige Auslegung der Apokalypse aufstellt. Gegen die Erklärung vom Papstthum wendet Hengstenberg ein, „sie stehe mit dem geschichtlichen Ausgangspunkte des Buchs im Widerspruch. Die Offenbarung sei geschrieben zur Zeit einer blutigen heidnischen Verfolgung, welche über die Christenheit erging. Ihr Zweck sei ein durchaus praktischer, sie solle die zagenden und zweifelnden Gemüther trösten und aufrichten. Die Offenbarung Jesu Christi sei zwar nicht blos für die Gegenwart, sondern für die Kirche aller Zeiten bestimmt, aber das sei zu behaupten, zunächst müsse von derselben verfolgenden Macht die Rede sein, unter deren Druck die Kirche in der Gegenwart seufzte, und eine Auslegung, deren Resultat das sei, dass alle Details sich auf eine feindliche Macht beziehen, von der man in der Gegenwart noch gar keine Ahnung hatte, und die mit derjenigen, die in der Gegenwart die Kirche mit Vernichtung bedrohte, wesentlich verschiedenen Charakters sei, könne nur eine falsche sein. Die ganze prophetische Literatur biete dafür keine Analogie dar, überall werde bei den Propheten

zunächst für die Bedürfnisse der Gegenwart gesorgt." Wie konnte Hengstenberg übersehen, dass alles diess auch auf seine eigene Erklärung sich anwenden lässt? Ist denn für die Bedürfnisse der Gegenwart gesorgt, wenn der Seher, um seine Leser wegen der in der Gegenwart erlittenen Verfolgung zu trösten und aufzurichten, sie auf Ereignisse verweist, die erst mehrere Jahrhunderte nachher stattfanden? Kann man nicht auch hier mit demselben Recht, mit welchem Hengstenberg diess der Erklärung vom Papstthum entgegenhält, sagen: „Wann gab ein Vater einen Stein dem Sohn, der Brod begehrt? Und das wäre doch wahrlich hier geschehen. Versetze man sich nur lebendig in die Stimmung der Glaubigen in der Zeit, da Domitian die Kirche verstörte, und man wird bald fühlen, dass ein solcher kalter Trost ihnen als eine bittere Ironie erschienen sein würde. Versetze man sich in die Stimmung des Johannes selbst, da er auf Pathmos war wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi, auf die öde Insel gebannt von dem römischen Tyrannen, das Leid der ganzen Christenheit als ein Mikrokosmos derselben in dem Herzen tragend, und frage sich, ob es bei solcher Gegenwart wohl natürlich war, von ihr abstrahirend sich in eine wenig mit ihr zusammenhängende Zukunft zu versetzen." Was hat denn die Periode der Völkerwanderung mit der Gegenwart des Sehers zu thun? Welche Ahnung hatte man damals von den Hunnen, Vandalen, Alanen und allen diesen Völkern als einer das römische Reich in solcher Weise bedrohenden feindlichen Macht? Ist doch auch in den sibyllinischen Orakeln nur von den Parthern als den Verbündeten Nero's gegen Rom die Rede. Jene Völker haben zwar die Auflösung des römischen Reichs herbeigeführt, aber welchen Trost konnte für die Gegenwart des Sehers der Gedanke haben, dass auf das römische Reich als die sechste Phase der heidnischen gottfeindlichen Weltmacht noch eine siebente folgen werde, die sich von der sechsten und den fünf andern nur dadurch unterschied, dass sie keinen einheitlichen Charakter hatte, sondern eine getheilte war? Der Trost, welchen die Weissagung des Sehers geben sollte, könnte daher nur

darin liegen, dass auch jene Völker, wie das römische Reich, vernichtet wurden, und die Apokalypse liesse sie ja auch wirklich zugleich mit dem Thiere besiegt, und wenn auch nicht gleich dem Thier und dem Pseudopropheten in den Feuersee geworfen, doch wenigstens getödtet werden. Wie stimmt aber diess mit der wirklichen Geschichte überein? Nicht nur wurde ja der Mittelpunkt des römischen Reichs, die Hauptstadt Rom nicht zerstört, ungeachtet der K. 17 geschilderte Untergang nur von der Stadt Rom verstanden werden kann, sondern es gingen auch jene Völker selbst so wenig mit dem römischen Reich zu Grunde, dass sie vielmehr durch die Auflösung des römischen Reichs und die Gründung neuer Reiche jetzt erst zu ihrer eigenen Macht und Selbstständigkeit gelangten. Allein man verzweifle doch nicht an der Möglichkeit einer glücklichen Lösung des Räthsels. Es kommt ja nur auf „ein seltsames *quid pro quo*" an, „ein, solange man nicht in das Heiligthum Gottes geht, Ps. 73, 17. unbegreifliches Räthsel" (vgl. 2, 1. S. 103), so werden mit Einem Male aus den Heiden Christen. „Mit tiefer Rührung verweilt unser Blick auf der Stelle 17, 14.: sie enthält die damals noch tief verborgenen wichtigsten Geschicke unsers Volksstammes. Unser V. hat durchaus einen vorläufigen Charakter. Das eigentliche Thema ist hier nur das Gericht der Hure, und eingehend kann hier von den zehn Königen nur insoweit gehandelt werden, als sie in Beziehung zu diesem Gerichte stehen. Aber zum vorläufigen Ueberblick ist eine Hindeutung auf das fernere Thun und Ergehen der zehn Könige nöthig. Das Ganze der göttlichen Rathschlüsse in Bezug auf sie muss überschaut werden, damit die zunächst hieher gehörigen Theile in ihrem rechten Lichte erscheinen. Wir betrachten die Werkzeuge des göttlichen Zorns mit ganz anderem Auge, wenn wir wissen, dass sie zugleich zu Gefässen der göttlichen Gnade bestimmt sind. Die Ausführung zu dem Grundrisse hier gibt 19, 11—21, wo der Kampf der zehn Könige gegen das Lamm und der Sieg Christi eingehend geschildert wird. Der Kampf der zehn Könige gegen Christum kommt zur Erscheinung in ihrem Kampfe gegen seine Kirche. Es ist das dem wahren

Wesen der Sache entsprechend, dass als der eigentliche Gegenstand der Bekämpfung und als der eigentliche Urheber des Siegs Christus genannt wird. Nur der oberflächlichen Betrachtungsweise tritt das Menschliche in den Vordergrund. Desshalb aber darf man nicht mit Bengel sagen: „„der Sieg kommt allein dem Lämmlein und nicht seinen Gefährten zu. Diese dürfen nur nachfolgen, und wenn schon der Angriff auf sie zielet, dem Siege folgen."" Da die Glaubigen ausdrücklich als Genossen des Siegs bezeichnet werden, so werden sie auch als Genossen des Kampfs zu betrachten sein. Unter den ersten Zeugen für den Kampf der zehn Könige gegen Christum, welche die Geschichte uns vorführt, sind die zahlreichen Märtyrer, welche unter den Gothen der Verfolgung des Athanarich unterlagen. An sie schliesst sich ein langer Zug Anderer, unter ihnen die hehre Gestalt des Bonifacius. — Das Lamm wird sie überwinden: zu Anfang des neunten Jahrhunderts sagt Berengaudus zu dieser Stelle: Wir wissen, dass diese Völker mit wenigen Ausnahmen schon das Joch Christi auf sich genommen haben. Schon im Anfang des fünften Jahrhunderts sagt Orosius, dass im Orient und Occident die Kirchen Christi mit Hunnen, Sueven, Vandalen, Burgundiern und unzähligen Glaubigen aus andern Barbarenvölkern angefüllt seien. Den weitern Siegeslauf des Lammes stellt in übersichtlicher Kürze Kortüm in der Geschichte des Mittelalters 1. S. 104 vor Augen." Mit tiefem Staunen verweilt unser Blick auf diesem Kunststück der neuesten *Quidproquo*-exegese. Da, wo der gemeine Verstand der Ausleger bisher nur den Sinn finden konnte: Das Lamm werde mit den zu seinem Heere 19, 14. gehörenden Berufenen, Erwählten, Glaubigen das Thier mit seinen Verbündeten, den zehn Königen, besiegen, werden nun die Besiegten selbst die Sieger. Die zehn Könige sind selbst die Berufenen, Erwählten, Glaubigen und als solche sowohl Genossen des Siegs als des Kampfs, d. h. indem das Lamm sie besiegt, besiegen sie sich selbst: oder mit einem Wort: sie werden Christen. Wo man also bisher glaubte, der Seher schildere das über die Unglaubigen, das Thier und die mit ihm verbündeten

heidnischen Mächte ergehende göttliche Strafgericht, befriedigt er die Bedürfnisse der Gegenwart bei den Lesern seines Buchs durch die Bekehrungsgeschichte der Hunnen, Sueven, Vandalen u. s. w. Gegen eine solche Exegese reichen Einwendungen, wie man sie sonst zu machen pflegt, nicht aus. Man kann nur staunend die weiteren Aufschlüsse, die uns hier gegeben werden, vernehmen. Die eine und die andere Frage aber lässt sich doch nicht unterdrücken. Eine Frage dieser Art ist: warum sagt der Seher, wenn er doch die Bekehrungsgeschichte der Barbarenvölker bis in das Mittelalter hinein dem Auge vorführt, gar nichts von dem christlich gewordenen Rom? Man könnte freilich meinen, der Seher habe in derselben so bedeutungsvollen Stelle V. 14. auch an Rom gedacht. Denn wenn unmittelbar zuvor V. 13. gesagt wird, die zehn Könige haben ihre Gewalt dem Thiere gegeben, so scheint es kaum möglich, das Thier von den ὅτοι auszuschliessen, von welchen V. 14. gesagt wird, dass sie mit dem Lamm streiten und das Lamm sie besiegen werde. Da aber das Thier nur die gottfeindliche heidnische Weltmacht überhaupt sein soll, so müssen wir auch hier darauf verzichten, unter dem Thier, dessen Verbündete die zehn Könige sind, ein von ihnen verschiedenes concretes Subjekt zu verstehen. Damit ist jedoch jene Frage selbst nicht beseitigt. Warum schweigt also der Seher über die so wichtige Veränderung, die mit Rom selbst geschehen ist? Darauf gibt Hengstenberg verschiedene Antworten, deren Mehrheit schon zeigt, dass eine befriedigende Antwort nicht gegeben werden kann. Jene Frage nämlich fällt mit der Einwendung zusammen, welche Hengstenberg, zu 19, 1—4. prüft. Man habe gesagt: „Rom hatte zur Zeit des Untergangs seiner Herrschaft bereits dem Heidenthum entsagt. Ist es glaublich, dass Gott an dem christlichen Rom strafen wollte, was das heidnische gesündigt hatte?" Diese Einwendung würde von selbst hinwegfallen, wenn der Seher in dem Untergang Roms die Bekehrung Roms vor Augen gestellt hätte. Warum spricht er also nur von dem heidnischen Rom, dem gestraften, untergegangenen, warum ignorirt er das bekehrte, christlich gewordene?

Darauf bemerkt Hengstenberg, „das Heidenthum sei beim Beginnen der hier angekündigten Gerichte in Rom noch unbedingt herrschend gewesen, es habe dort noch tiefe Wurzeln gehabt, als es bereits seiner Vollendung sich nahte, als von der alten Herrschermacht und Herrlichkeit nur noch ein Schatten übrig geblieben war.“ Warum bleibt aber der Seher blos bei jenem Zeitpunkt stehen, warum liegt das christliche Rom ganz ausserhalb seines Gesichtskreises, wenn er doch bei der Bekehrungsgeschichte jener barbarischen Völker den langen Zug ihrer Glaubenszeugen sogar bis zu der hehren Gestalt des Bonifacius im Auge hatte? Dass die Bekehrung Roms vom Heidenthum zum Christenthum, wie weiter bemerkt wird, zum grossen Theil eine rein äussere war, kann auch nicht genügen. Warum soll denn, nachdem einmal Rom eine christliche Stadt geworden war, ihr Christenthum äusserlicher gewesen sein, als das jener barbarischen Völker? Es hatte ja sogar den Vorzug, dass es das orthodoxe katholische war, während bekanntlich jene Völker zunächst nur das kezerische arianische Christenthum angenommen hatten. Es ist hier offenbar eine höchst bedenkliche Lücke in der Geschichtsanschauung des Apokalyptikers, wie Hengstenberg sich dieselbe construirt. Reichte der Blick des Sehers so tief in das Mittelalter hinein, sah er im langen Zuge alle jene zum Christenthum bekehrten Völker vor seinem Auge vorübergehen, warum soll nur die Mutter der Glaubigen, die Hauptstadt der Christenheit, der katholische Mittelpunkt, um welchen alle jene Völker in glaubensvoller Verehrung sich schaarten, das christliche Rom, als der Sitz einer neuen nicht mehr weltlichen, sondern geistlichen Weltherrschaft, keine Stelle in seinem apokalyptischen Weltgemälde gefunden haben? Diess lässt sich schlechthin nicht denken, und die Ausflucht, zu welcher Hengstenberg sich zuletzt genöthigt sieht, kann nur als ein Geständniss seiner Verlegenheit genommen werden. Er weiss sich nur dadurch zu helfen, dass er jede weitere Frage mit den Worten abweist: „Der geistige Sieg über Rom liegt ausserhalb des Gesichtskreises der Apokalypse. Da bewährte sich an dem Seher das: unser Weissagen ist Stückwerk

1 Cor. 13, 9." Warum sollte aber gerade das Geistige, ein Sieg, durch welchen der Sieg über jene Völker erst seine volle Bedeutung erhielt, ausserhalb des Gesichtskreises der Apokalypse liegen, und wie sollte ein Ausspruch, zu welchem der Apostel Paulus durch den Missbrauch der Charismen in der korinthischen Gemeinde sich veranlasst sah, seine Anwendung auch auf den heiligen Geist finden, welcher das eigentlich weissagende Subjekt in dem Seher der Apokalypse ist? Wie lässt sich denken, dass ihre Weissagung gerade da als Stückwerk sich zeigte, wo ein so wesentliches Glied zur Vollendung des Kreises ihrer Anschauung noch fehlte? Schon diess sind Fragen, auf welche sich keine Antwort geben lässt. Man erwäge nun aber weiter, welcher Art jener Kampf ist, in welchem die Besiegten die siegenden Mitkämpfer gewesen sein sollen. Wie können 17, 14. unter den vom Lamme besiegten zehn Königen die zum Christenthum bekehrten germanischen Völker verstanden werden, wenn 19, 19—21. die völlige Vernichtung dieser Könige geschildert wird, die ihnen in dem Kampfe des Lammes mit dem Thier und dem Pseudopropheten bevorsteht? Wie kann der 17, 14. in Aussicht gestellte Kampf ein anderer sein, als derselbe, welcher 19, 19—21. als wirklich geschehen geschildert wird? Die Deutung Hengstenberg's leistet hier vollends das Unglaubliche. Er bemerkt zu 19, 11—21. über den Sieg Christi über die zehn Könige, um zu erklären, von welcher Art der Kampf Christi gegen die Zerstörer des römischen Reichs, nach der Geschichte die Völker des germanischen Stammes, sei, der hier geschildert werde: „An die im Stillen wirkende Macht des Wortes, auf welche in K. 17, 14. hingedeutet wurde, ist hier nicht zu denken. Es ist hier vielmehr ein Zweites in's Auge gefasst, was überall mit jener Macht Hand in Hand gehen muss. Es gilt für die Völker, wie für den Einzelnen, dass nur wer am Fleische leidet, von Sünden aufhört, dass nur wer gestraft wird, Busse thut, dass der Eingang in das Reich Gottes nur durch viele Trübsale geschieht, dass nur die Kelter den Wein erpresst, dass der Same des göttlichen Worts nur in einem Acker gedeiht, der vorher durch den Pflug der

göttlichen Gerichte gründlich gelockert worden. Alles trägt hier den Charakter des Zorns, alles führt auf Blut und Leichen, und so gewiss als diess nur der Vordergrund ist, hinter dem Gewölke des Zorns die Sonne der göttlichen Gnade verborgen, welches zu beweisen schon 17, 14. hinreicht, so wenig darf es beseitigt werden. Die Augen Christi wie Feuerflammen, das Schwert, das aus seinem Munde geht, sein eiserner Stab, sein Gewand getaucht in Blut, die Kelter des Zorns, welche er tritt, alles führt uns darauf, dass die Mission Christi hier zunächst eine solche des Zorns und des Gerichts ist. Doch der heilige Johannes hat uns selbst einen Schlüssel gegeben. Der Anfang der Schilderung von Christi Erscheinung hier in K. 19, 11. steht in absichtlicher wörtlicher Beziehung auf K. 6, 2. Diese Beziehung soll darauf hinweisen, dass der hier geschilderte Kampf Christi mit dem dortigen denselben Charakter trägt. Dort aber sind die Streitmittel Christi Hunger, Seuchen und besonders blutige Zwietracht. Fassen wir die Geschichte der Völkerwanderung in's Auge, so wird sich uns eine lange Reihe von Scenen darbieten, in denen sich der Inhalt dieses Gesichts verwirklicht.“ Nun wird an die schweren Bedrängungen erinnert, welche die Westgothen durch die Hunnen erlitten, an Attila die Geissel Gottes für die germanischen Völker, an die 162000 Todten, die das Schlachtfeld in der Ebene von Chalons bedeckten, an so viele andere Kämpfe und Nöthe in jener Zeit, an alles, was sonst geschah, um die Härtigkeit der germanischen Völker zu zermalmen und ihren Sinn mürbe zu machen. In diese vage maasslose Willkür läuft diese Deutung der Apokalypse aus. Wo ist denn hier auch nur der entfernteste Anknüpfungspunkt für alle diese Behauptungen, für welche das Wort des Textes, und der einfache natürliche Sinn und Zusammenhang desselben die gleichgültigste Sache geworden ist? Wem sollte es nicht hier vollends zur evidentesten Gewissheit werden, dass dem Seher der Apokalypse eine Reihe von Geschichtsanschauungen aufgedrungen wird, von welchen er auch nicht eine Ahnung haben konnte?

Und doch stehen wir hier erst auf dem Punkte, auf wel-

chem wir die beiden Wege, die zur Erklärung der Apokalypse hier vor uns liegen, in ihre ganze Weite auseinandergehen sehen. Man hat hier nur die Wahl, entweder den Seher der Apokalypse, ganz abgesehen von der Frage, ob und auf welche Weise seine Weissagungen in Erfüllung gegangen sind, so zu verstehen, wie er nach dem unläugbaren Sinn seiner Worte verstanden werden zu müssen scheint, oder von der Voraussetzung aus, dass er nichts geweissagt haben kann, was nicht entweder schon in Erfüllung gegangen ist, oder noch in Erfüllung gehen wird, die Realität seiner Weissagungen in der wirklichen Geschichte nachzuweisen. Nach dieser letztern Auffassung schildert der Seher nicht die schon in der nächsten Zukunft beginnende Katastrophe der letzten Dinge, sondern er rollt in seinen Visionen nur das Gemälde der Begebenheiten vor uns auf, welche in der wirklichen Weltgeschichte grossentheils schon ihren Verlauf genommen haben. Mit der Hengstenberg'schen Deutung der zehn Könige ist daher nur der Anfang der weltgeschichtlichen Auslegung der Apokalypse gemacht. Das erste Hauptmoment, in welchem die Weissagungen der Apokalypse mit der uns bekannten Weltgeschichte zusammentreffen, ist die mit dem Untergang des römischen Reichs erfolgte Christianisirung der germanischen Völker. Hat man aber einmal diesen ersten Schritt zur Auslegung der Apokalypse gethan, so muss man auf demselben Wege weiter fortgehen, und es muss sich somit auch immer klarer zeigen, ob der hier eingeschlagene Weg überhaupt der wahre und richtige ist. Lässt man den Seher sagen, was er wirklich gesagt hat, so folgt auf den Untergang des Antichrists und seiner Verbündeten das tausendjährige Reich, das uns vollends nicht mehr darüber im Zweifel lassen kann, in welche über alle Geschichte hinausliegende Sphäre uns die Visionen des Sehers versetzen. Wie steht es nun aber mit der geschichtlichen Deutung der Apokalypse? Was noch keiner der bisherigen Ausleger in demselben Sinne zu sagen vermochte, hat Hengstenberg in der Behauptung ausgesprochen, dass auch das tausendjährige Reich der hinter uns liegenden Vergangenheit angehört, und die

Menschheit, ohne auch nur eine Ahnung der Herrlichkeiten dieses Reichs zu haben, schon in der ganzen Dauer seiner tausend Jahre darüber hinausgeschritten ist. „Soweit ein bestimmter Anfangspunkt sich angeben lässt, gibt es kaum einen passenderen, als den ersten Weihnachtstag des Jahres 800, den Tag der Inauguration des abendländischen christlichen Kaiserthums, da der Papst in der Kirche Karl dem Grossen die Krone aufsetzte und der jauchzende Zuruf ertönte: „„Karl Augustus, dem von Gott gekrönten grossen und friedfertigen römischen Kaiser Leben und Sieg."" Wenn vom Satan gesagt wird, er werde in den Abgrund eingeschlossen, damit er bis nach dem Ende der tausend Jahre die Heiden nicht mehr verführe, so ist diess nicht von der Verführung der Einzelnen zu verstehen, sondern von der Verführung der Völker als solcher, von der Zerstörung des unter ihnen gegründeten christlichen Staats, von der Verführung zum baaren Heidenthum, zum offenen Unglauben und Kampf gegen Christum und seine Kirche. Die Verführung kann erst wiederkehren, wenn ein Rückfall in's Heidenthum stattgefunden hat. Auch die Wirksamkeit des Satans darf man sich nicht als eine während der tausend Jahre völlig aufhörende denken. Die Sünde besteht auch in dem tausendjährigen Reiche fort. So liegt hier nichts vor, was nicht dem geschichtlich vorliegenden Jahrtausend der Herrschaft der christlichen Kirche zukäme. Dass man von dem Dasein dieses Jahrtausends nichts gewusst hat, hat nichts zu sagen, denn es gilt von ihm, was der Herr von Elias sagt, Matth. 17, 12., er ist schon gekommen, aber sie haben ihn nicht erkannt. Auch daran darf man sich nicht stossen, dass von einer Auferstehung der Todten zu Anfang des tausendjährigen Reichs die Rede ist. Diese Auferstehung ist nicht eigentlich zu nehmen. Bei der Auferstehung im eigentlichen Sinn ist die Hauptsache nicht das lokale sich Erheben aus der Tiefe des Grabes, sondern der Uebergang in einen neuen und herrlichen Zustand. Da nun die Apokalypse durchweg auf eine doppelte Stufe der Seligkeit hinweist, die eine, welche für die Glaubigen gleich mit dem Ausgange aus diesem Leben beginnt, die andere, welche

in dem neuen Jerusalem eintritt, vgl. 6, 11., so kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass hier unter der ersten Auferstehung jene erste Stufe der Seligkeit zu verstehen ist. Die Stelle enthält nichts, was der Erde angehört, und über dessen Erfüllung uns die Geschichte berichten könnte, sie führt uns von der Erde in den Himmel, damit wir dort die Herrlichkeit derer erblicken, welche vor dem Beginn der tausend Jahre heimgegangen sind, die erwürget waren um des Wortes Gottes willen. Man sollte freilich meinen, die Auferstehung, welche offenbar als die Folge des V. 4. beschriebenen feierlichen Aktes gedacht werden muss, sei ebendesswegen nicht ein Zustand, in welchem die Seelen derer, von welchen V. 4. die Rede ist, sich zuvor schon befanden, sondern nur ein solcher, in welchen sie jetzt mit dem Beginn der tausend Jahre in Gemässheit jenes Richterspruchs eintraten, und die Annahme Hengstenberg's, V. 4—6. enthalten eine Zwischenscene, in welcher die Einsetzung der früher Heimgegangenen in den Besitz ihres himmlischen Erbes blos desswegen hier an der Grenze des tausendjährigen Reichs erfolge, weil dem Seher die bekümmerte Frage entgegengetreten sei, was wird aber uns während dieses Jahrtausends, die wir diese herrliche Zeit nicht erleben? worauf er die Antwort in jenem Gesicht erhalte und gebe, erscheint nur als eine neue durch die Consequenz seiner Ansicht gebotene Willkürlichkeit. Nicht nur ist im Texte mit keinem Worte angedeutet, dass dem Seher jene Frage hier entgegengetreten sei, sondern man sieht auch gar nicht, warum ihn diese Frage hier gerade so bekümmert gemacht habe. Im Vorhergehenden, bemerkt Hengstenberg, sei die unter dem Drucke der Verfolgung seufzende Kirche hingewiesen worden auf das nach Besiegung ihrer Feinde bevorstehende Jahrtausend ihrer Herrschaft. Dieser Trost habe aber doch nicht hingereicht für die täglich von Noth Bedrängten, vom Tode Bedrohten, für die der heilige Johannes nach K. 1, 9. zunächst schrieb. Warum reichte aber jener Trost nicht zu, wenn man doch der Besiegung der Feinde gewiss sein konnte, und welchen Trost konnte die Herrschaft des Jahrtausends

darbieten, wenn seine Herrlichkeit nur darin bestand, dass weder die Wirksamkeit des Satans völlig aufhörte, noch die Todten so auferstanden, dass ihre Seligkeit einen Zuwachs erhalten hätte, überhaupt diese Periode keine weitere Bedeutung hatte, als nur diese, dass in ihr kein Abfall zum Heidenthum stattfinden sollte? Allein alle diese Einwendungen sind sehr untergeordneter Art gegen das Hauptbedenken, dass die tausend Jahre vom Jahr 800 an gerechnet werden sollen, so dass sie demnach sowohl die Periode der katholischen Kirche des Mittelalters, als auch die Reformationsepoche in sich begreifen. Wohl hat man auch schon sonst das tausendjährige Reich in die jetzt für uns vergangene Zeit der Kirche gesetzt, aber welcher protestantische Erklärer der Apokalypse könnte sein protestantisches Bewusstsein sosehr verläugnen, dass er mit dieser Bestimmung der fraglichen Periode die in sie fallende geschichtliche Thatsache des Gegensatzes, in welchem der Protestantismus zum Katholicismus steht, für eine rein indifferente Sache erklärte? Eine solche Abschwächung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus kann freilich bei Hengstenberg nach seinen sonst bekannten Grundsätzen nicht befremden. Mit welchem Rechte kann er aber sagen, die Offenbarung wisse von diesem Gegensatze nichts (2, 2. S. 84)? Allerdings weiss sie nach der Hengstenberg'schen Erklärung nichts von ihm, aber die Frage ist ja eben diese, ob eine Erklärung der Apokalypse die richtige sein kann, bei welcher der Gesichtskreis derselben zwar über die Periode dieses Gegensatzes sich erstrecken würde, dieser Gegensatz selbst aber von dem Seher völlig ignorirt worden wäre? Sie wäre nur dann möglich, wenn überhaupt dieser Gegensatz die Bedeutung nicht hätte, welche das protestantische Bewusstsein ihm beilegen zu müssen glaubt. Diess ist daher die eigentliche Behauptung, auf welche Hengstenberg seine Ansicht vom tausendjährigen Reiche stützt. Jener Gegensatz ist nicht der eigentlich capitale, das Satanische liegt auf einem andern Gebiete als auf dem sich der Unterschied der evangelischen Kirche von der katholischen bewegt (2, 2. S. 84. 2, 1. S. 379). Der

Hauptfeind der Kirche ist der Rationalismus und mit ihm gehören alle jene Erscheinungen zusammen, welche den revolutionären Charakter der neuesten Zeit bezeichnen. Es wäre somit vor allem die Frage zu untersuchen, ob der in allen diesen Erscheinungen und namentlich im Rationalismus sich aussprechende Geist der Zeit sosehr in einem weit grösseren Gegensatz zu demjenigen steht, was vom protestantischen Standpunkt aus für das wahre Christenthum gehalten werden muss, dass dagegen alles, was dem Protestanten am Katholicismus unchristlich und verwerflich erscheint, völlig in den Hintergrund zurücktritt? Wir können jedoch diese Frage, bei welcher sogleich erhellt, wie verschieden sie von den verschiedenen möglichen Standpunkten aus beantwortet wird, auf sich beruhen lassen, und die Sache, um welche es sich hier handelt, von einer praktischeren Seite in der Frage auffassen, ob zwischen der Periode des tausendjährigen Reichs, wie sie von Hengstenberg bestimmt wird, und der auf sie folgenden Zeit ein so grosser in die Augen fallender Unterschied ist, dass die eine nur als die Zeit des gebundenen, die andere als die des wieder losgelassenen Satan betrachtet werden kann? Hat das tausendjährige Reich mit dem J. 800 angefangen, und mit dem Jahr 1800 aufgehört, so leben wir schon tief in der Zeit, in welcher der losgelassene Satan wieder auftritt, und in Gog und Magog die letzten Feinde in den Kampf gegen Christus führt. Hengstenberg gibt sich daher auch alle Mühe, in diesen vom Satan verführten Feinden die nächsten Beziehungen auf unsere Zeit aufzufinden. Aus den vier Ecken der Erde, unter welchen die ganze Erde bis zu ihren vier Ecken zu verstehen ist, erkennt er, dass die vom Satan bewirkte Verführung von dem Seher als eine solche bezeichnet werde, die sich nicht auf ein einzelnes Land und Volk beschränkt, sondern einen durchaus ökumenischen Charakter trägt, gerade so, wie es bei der jetzt vorliegenden Verführung wirklich der Fall sei. Ein noch sprechenderes Kriterium der Beziehung auf unsere Zeit ist ihm der Name dieser letzten Feinde, indem er die zuerst von Brentano gemachte Zusammenstellung Gog, Magog, Demagog sich aneig-

net, und darin ein gleiches Zusammentreffen wie von Napoleon und Apollyon erblickt. Rationalismus und Demagogie sind also die satanischen Mächte, welche den Charakter unserer Zeit im Unterschied von dem der ihr vorangegangenen tausendjährigen Periode bestimmen. Was macht aber den Rationalismus zu einer solchen satanischen Erscheinung? Er ist, wie ihn Hengstenberg definirt, das moderne Heidenthum, das Wesentliche des Heidenthums aber im Sinne der Apokalypse ist die Entschiedenheit des Hasses gegen Gott, die Offenheit und Unbedingtheit des Gegensatzes gegen Christum und seine Kirche (2, 2. S. 84). Soll nun dieses Kriterium auf den Rationalismus passen, so müsste bei allen, welche Hengstenberg zu der Klasse der Rationalisten rechnet, die, wie bekannt ist, bei ihm die weiteste Ausdehnung hat, als das leitende Motiv ihrer Denkweise der entschiedenste Hass gegen das Christenthum vorausgesetzt werden. Es mag diess die Ansicht Hengstenberg's sein, aber es ist diess nur eine Privatansicht, die keineswegs einen ökumenischen Charakter an sich trägt, und noch überdiess auf einem sittlichen Urtheil beruht, welches den, der es fällt, so wenig zum Erklärer der Apokalypse qualificirt, dass es ihn vielmehr nur in Gefahr bringt, sich selbst etwas anzumassen, was zum Charakter des Antichrists gehört. Wer ein solches Urtheil über Andere fällen will, müsste ja nothwendig auch ein Herzenskündiger wie Gott sein. Aber auch wissenschaftlich betrachtet beruht die Behauptung, dass die jetzige Zeit vorzugsweise die rationalistische sei, auf einem sehr schwachen Grunde. Der Rationalismus ist ja selbst schon das Erzeugniss einer Zeit, die noch zur Periode des tausendjährigen Reichs gehört, Rationalisten waren schon die Neologen des achtzehnten, die Deisten des siebzehnten, die Socinianer des sechzehnten Jahrhunderts und wenn wir weiter zurückgehen, mit welcher Masse von Gegnern hatte schon die katholische Kirche des Mittelalters zu kämpfen! Gegner, die in dieselbe Kategorie mit den Rationalisten gehören, sind ja unter dem Gesichtspunkt, unter welchen wir sie hier stellen müssen, alle, die überhaupt Opposition gegen die herrschende Kirche und

ihre Lehre machten, also auch Sekten, welche, wie die Waldenser, sonst als Vorläufer des Protestantismus betrachtet werden. Nehmen wir jedoch auch an, der Rationalismus sei in einem ganz andern Sinne, als diess früher der Fall war, eine Erscheinung der Zeit, so kommt es ja nicht darauf an, ob solche Erscheinungen vorhanden sind, sondern nur darauf, welche Bedeutung sie haben, ob sie so übermächtig sind, dass durch sie selbst die Existenz des kirchlichen Christenthums in Frage gestellt wird. Wie könnte aber diess von einer Zeit gesagt werden, in welcher die Reaktion der Kirche den Rationalismus aus allen seinen Positionen verdrängt hat, die kirchliche Rechtglaubigkeit das allgemeine Losungswort ist und sich der kräftigsten Unterstützung von allen Seiten erfreuen darf? Soll ferner die Ungöttlichkeit und Unsittlichkeit der Gesinnungs- und Handlungsweise, wie sie Hengstenberg als die natürliche Begleiterin der rationalistischen Denkweise betrachtet, das Hauptkriterium der seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts wieder begonnenen Herrschaft des Satans sein, so handelt es sich auch hier nicht um ein absolutes, sondern nur um ein relatives Urtheil, und die Frage kann nur sein, ob in dieser Beziehung jene tausend Jahre in ihren verschiedenen Perioden so unbedingt über der jetzigen Zeit stehen, dass der charakteristische Unterschied auf solche Weise bezeichnet werden kann. Wer wollte diess behaupten? Wie gering müsste man selbst die in der Zeit unmittelbar vor der Reformation in so hohem Grade herrschende und so allgemeines Aergerniss erregende sittliche Verdorbenheit anschlagen, wenn man zu einem solchen Urtheil sich berechtigt glauben könnte? Aber freilich, wenn jetzt im Angesicht eines andern weit schlimmern und gefährlicheren Feindes, der uns mit denjenigen gemeinsam ist, die unter dem Papstthum stehen, selbst der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus ein bedeutungsloser Unterschied werden soll, und diesem Indifferentismus zu lieb über alle ungöttlichen und widergöttlichen Elemente des Papstthums hinweggesehen werden kann, was bleibt als der gemeinsame Charakter der ganzen Periode vom Anfang des neunten Jahrhunderts bis zum

Ende des achtzehnten anders übrig, als der abstrakte Begriff einer Kirchlichkeit, unter deren äusserlichem Schein man in religiöser nnd sittlicher Beziehung sein kann, wie man will, wenn nur dem Namen nach gesagt werden kann, dass Christus die Herrschaft in seiner Kirche führe? Nur diess kann ja auch der eigentliche Sinn der Unterscheidung sein, welche Hengstenberg macht, wenn er auch in der Zeit der tausend Jahre, wie vorher und nachher, den Einzelnen vom Satan zur Sünde verführt werden lässt, und seine Verschliessung in den Abgrund nur davon verstanden wissen will, dass durch ihn der Bestand des christlichen Staats nicht angefochten werden kann. Welcher Begriff von Sittlichkeit liegt hier zu Grunde! Wie wenn die Sittlichkeit des christlichen Staats nicht einzig und allein durch die Sittlichkeit der Einzelnen, in deren Gesammtheit der Staat existirt, bedingt wäre, und die von der Sittlichkeit der Einzelnen unterschiedene Sittlichkeit des Staats etwas Anderes wäre als ein leerer Name, eine blose Form ohne konkreten Inhalt, der sittlich-religiöse Formalismus des Staatskirchenchristenthums! Mit weit besserem Grunde könnte man freilich versucht sein, in den revolutionären und anarchischen Bewegungen unserer Tage ein apokalyptisches Zeichen der Zeit im Sinne der Hengstenberg'schen Ansicht zu erblicken. Je geneigter man aber ist, nach dem subjektiven Eindruck der selbsterlebten Ereignisse zu urtheilen, um so wichtiger ist es hier, den objektiven geschichtlichen Gesichtspunkt sich dadurch nicht verrücken zu lassen. Dass nach dem Ende der tausend Jahre eine grosse Veränderung eingetreten sei, das sollte, sagt Hengstenberg (2, 1. S. 377) auch demjenigen, der die in vieler Hinsicht gerechte und durch die Schrift selbst gerechtfertigte (vgl. Pred. Sal. 7, 11.) Scheu, ein Lobredner der vergangenen Zeit zu sein, zu weit treibe, wenigstens seit den letzten Wochen klar geworden sein. Unter dem frischen Eindruck derselben Ereignisse konnte auch de Wette in dem Vorwort zu seiner Erklärung der Off. Joh. 1848. S. VI. sich nicht enthalten, den von Johannes geschilderten Antichrist, obschon in veränderter äusserer Gestalt und in noch schwärzeren Zügen, in unserer

Zeit zu erblicken. Solche Betrachtungen mögen sehr natürlich sich uns aufdringen [1]), aber welcher grosse Unterschied ist zwischen einer blosen Analogie, die man zwischen den Erscheinungen unserer Zeit und den Schilderungen der Apokalypse finden kann, und der bestimmten Behauptung, der Seher habe in dem hieher gehörenden Abschnitt keine andere Zeit im Auge gehabt, als die unsrige, und es gehe in ihr nun das von ihm für sie Geweissagte in Erfüllung? Dazu fehlen schon die Prämissen, welche die nothwendige Voraussetzung dieser Behauptung sein müssten. So wenig wir bisher die Hengstenberg'sche Deutung durch die Geschichte der vergangenen Zeit bestätigt finden konnten, so wenig ist auch hier eine solche Uebereinstimmung, und es ist überhaupt dieses letzte Moment sosehr nur die Konsequenz aus allem bisherigen, dass es überflüssig ist, weiter darauf einzugehen.

---

1) Ein gar zu sichtbares Vergnügen macht es aber Hengstenberg, seine politischen und kirchlichen Zeitanschauungen bei jeder Gelegenheit in seine Erklärung der Offenbarung des heiligen Johannes einfliessen zu lassen. Es ist schon bemerkt, wie er den schlechten Witz Brentano's: Gog, Magog, Demagog sich aneignet. K. 9, 7. bezeichnen ihm die Kronen, die die Heuschrecken auf ihren Häuptern tragen, das souveräne Volk, V. 8. die langen Haare die naturwüchsige Verwilderung der jetzigen Zeit. K. 13, 16. sieht er in dem Mahlzeichen den Trieb, sich durch äusserliche Abzeichen bemerklich zu machen, „wie z. B. in unserer Zeit die revolutionäre antichristliche Gesinnung sich durch das Tragen der schwarzrothgoldenen Cocarden zu erkennen gibt" (zu dieser Bemerkung gab freilich die Bedeutung, mit welcher diese Farben in jenen „Wochen" in Berlin namentlich sich bemerklich machten, besondere Veranlassung!) Die Rationalisten werden ohnediess nirgends vergessen. Auf sie geht z. B. 6, 15. wo Hengstenberg unter denen, von welchen hier die Rede ist, die Begünstiger des Rationalismus versteht als diejenigen, die sich jetzt in die Höhlen und Erdklüfte verstecken müssen. Diese Freude kann man einem so eifrigen Bestreiter der Rationalisten wohl gönnen, aber wozu war es nöthig, bei der Stelle 22, 18. 19. wo Hengstenberg erklärt, welche Zusetzer und Wegscheider genannt werden, eine solche christlich höhnische Anspielung auf den Namen des längst gestorbenen Wegscheider zu machen?

Das letzte entscheidende Kriterium könnte in jedem Fall nur das auf die satanischen Mächte vom Himmel herabfallende Feuer sein. Solange aber reagirende Mächte anderer Art noch stark genug sind, die gestörte Ordnung wiederherzustellen, fehlt es auch dafür noch an einem geschichtlichen Anknüpfungspunkt. Soll hier nur „so viel gewiss sein, dass eine unvermuthete, schnelle, furchtbare, vernichtende göttliche Rache in Aussicht gestellt wird", so stimmt nicht einmal diese allgemeine Wahrheit, in welche der bestimmte konkrete Ausdruck umgedeutet wird, mit dem Resultat überein, das sich aus allem Bisherigen ergibt. Da, wo wir, wenn wir die Apokalypse mit der Geschichte zusammenhalten, jener zufolge scharf abgeschnittene Perioden, markirt hervorragende Epochen, charakteristisch verschiedene Zustände erwarten sollten, zeigt uns die wirkliche Geschichte nur stetige, immer wieder mit der allgemeinen Strömung der Geschichte verfliessende Uebergänge, in welchen sich nichts so scharf abgegrenzt hervorheben und fixiren lässt, wie es zur Anschauungsweise der Apokalypse passt. Zur Widerlegung der Ansicht vom Papstthum und der Rechtfertigung seiner eigenen, deren grösste Schwierigkeit die Verflachung des Unterschieds zwischen Papstthum und Reformation ist, bemerkt Hengstenberg (2, 1. S. 379), die Reformation setze das Vorhandensein, wenn auch schlummernder herrlicher Lebenskräfte voraus. Es ist diess ganz richtig, Hengstenberg scheint aber nicht beachtet zu haben, wie sehr schon diess gegen seine Auffassung der Apokalypse spricht. Die Reformation setzt solche Lebenskräfte voraus, weil in der Geschichte überhaupt nichts plötzlich und zusammenhangslos geschieht, sondern alles durch eine Reihe von Ursachen vermittelt wird, in welcher das Eine immer wieder in das Andere eingreift. Gilt aber diese allgemeine geschichtliche Ansicht von der Reformation in ihrer Beziehung zum Papstthum, so muss sie ebenso auch von dem Verhältniss der Periode, in welcher nach der Anschauung Hengstenberg's Gog und Magog die Herrschaft führen und das Feuer vom Himmel nächstens auf die satanischen Mächte herabfallen wird, zu der mit dem Ende des achtzehnten Jahr-

hunderts abgelaufenen Periode des tausendjährigen Reichs gelten. So ist es ja auch wirklich. So arg auch die Gestalt sein mag, in welcher uns die jetzige Zeit mit ihren revolutionären, anarchischen, wahrhaft satanischen Mächten erscheint, wer kann läugnen, dass sie nicht erst mit dem Anfang des jetzigen Jahrhunderts aufgetaucht sind, dass alle jene Zustände, Missverhältnisse, Uebel, unter deren schwerem Drucke die jetzige Zeit leidet, die Kämpfe und Gegensätze, in welchen sie begriffen ist, ihre sehr weit zurückliegenden Ursachen haben, dass auch schon die früheren Geschlechter von der Schuld, die auf dem jetzigen lastet, nicht freizusprechen sind, überhaupt alles, was die Gegenwart bewegt, in seinem principiellen Ursprung auf die Zeit zurückzuführen ist, die Hengstenberg zwar als die herrliche Zeit der ungestörten Herrschaft Christi rühmt, von welcher er aber selbst gestehen muss, dass die Wirksamkeit Satans in ihr nur eine im Ganzen nicht aber in Beziehung auf die Einzelnen gebundene gewesen ist, somit gerade das nicht stattgefunden hat, was das Wesen der wahren Sittlichkeit ausmacht. Eben diese allgemeine geschichtliche Ansicht ist es, die überhaupt jeder unmittelbaren Beziehung der Apokalypse auf den Gang der Weltgeschichte als absolutes Hinderniss im Wege steht. Die Anschauungsweise der Apokalypse ist mit Einem Worte eine rein dualistische, in welcher alles unvermittelt und schroff abgeschnitten ist, die wirkliche Geschichte selbst weiss nichts von einem solchen Dualismus, je tiefer man in sie hineinblickt, um so mehr erkennt man auch eine immanente Entwicklung, in welcher das Eine immer wieder durch das Andere vermittelt und bedingt und alles zusammen in einen und denselben Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen verschlungen ist. Es ist somit nichts natürlicher, als dass der Dualismus der Apokalypse und die wirkliche Geschichte auf keinem Punkt, auf welchem man sie an einander hält, auf einander passen wollen.

Es bleibt demnach nur übrig, sich auf den Punkt zurück zu stellen, von welchem aus die Deutung der Apokalypse diesen weiten Flug durch alle Jahrhunderte der Weltgeschichte

genommen hat. Der einzige feste und sichere Punkt, auf welchem die Apokalypse in die wirkliche Geschichte eingreift, ist die neronische Christenverfolgung, der Tod des Tyrannen und der Zustand des römischen Reichs unmittelbar nach demselben. Alles Andere gehört nur der ausmalenden Anschauungsweise des apokalyptischen Sehers an. Hiemit hört zwar die Apokalypse auf, eine Weissagung im eigentlichen Sinn zu sein, aber man erhält eine geschichtlich wahre Vorstellung dessen, was sie wirklich ist, und hat nicht nöthig, ihr Deutungen aufzudringen, welche dem klaren Sinn ihrer Worte zu sehr widerstreiten, als dass sie der unbefangene Wahrheitssinn für richtig halten könnte. Bedauert man den Verlust einer Weissagung, so sage man doch, welchen Werth der Glaube an eine Weissagung haben kann, bei welcher auf beiden Seiten, sowohl auf der Seite, auf welcher das Künftige geweissagt wird, als auch auf der andern, auf welcher es in Erfüllung gegangen sein soll, alles mit Mühe und Noth erst so gedeutet und gewendet werden muss, damit es auch nur in einigen entfernten Beziehungen auf einander passt. Und was sind denn, selbst wenn wir die Hengstenbergische Deutung für die einzig richtige halten, die wichtigen Aufschlüsse, welche uns der Seher über die für ihn künftige, für uns schon vergangene Zeit gegeben hat? Dass zuerst bis zum Jahre 800 Völker bekehrt werden, hierauf vom Jahre 800 bis zum Jahre 1800 tausend Jahre einer ungestörten Herrschaft Christi folgen, jetzt aber satanische Mächte walten, welche die unvermuthete Rache treffen wird. Nehmen wir nun aber dazu, wie alles diess gegen einander sich ausgleicht, dass auch noch nach dem Jahre 800 Völker zum Christenthum bekehrt wurden, dass nach den Einschränkungen, zu welchen Hengstenberg selbst genöthigt ist, weder die Herrschaft Christi während der tausend Jahre eine so ungestörte war, noch auch die jetzige Zeit für eine so schlechthin satanische gehalten werden kann, was bleibt anders übrig als die allgemeine Wahrheit, dass das Christenthum, so lange es eine Weltgeschichte gibt, verschiedene Kämpfe in der Welt zu bestehen habe? Und hiezu sollte eine solche Einkleidung und Verhüllung nö-

thig gewesen sein, wenn alles, was die Apokalypse über die Zukunft weissagt, nur so weit wahr ist, als es mit dieser allgemeinen Wahrheit zusammenfällt! Wer sieht nicht, dass die Apokalypse eine Weissagung in einem ganz anderen Sinne sein will, aber freilich nur in einem solchen, in welchem sie in der Wirklichkeit keine ist, wenn wir unter einer Weissagung im wahren und eigentlichen Sinn nur eine solche verstehen können, in welcher alles so in Erfüllung geht, wie es vorausgesagt wird! Es ist nichts von allem geschehen, was der Apokalyptiker geweissagt hat, aber er hat auch nichts gesagt, was nicht, wenn wir uns auf seinen individuellen Standpunkt versetzen, ein sehr anschauliches, konkretes, in sich harmonisches Bild der vor seinem Geiste liegenden Zukunft gibt. Wir haben somit in seinem Buche wenn auch nicht die Wahrheit einer Weissagung, doch die Wahrheit der Geschichte, eine objektive Wahrheit, die mehr werth ist, als alles, was wir von einer subjektiven Voraussetzung aus und mit Aufopferung dessen, was die Apokalypse geschichtlich wahres enthält, in sie hineinlegen.

Hat man sich darüber genauer verständigt, in welchem Sinne die Apokalypse den Charakter einer Weissagung an sich trägt, so hat man dadurch auch erst den Standpunkt gewonnen, um sich die richtige Vorstellung von der Anlage und Composition ihrer Darstellung im Ganzen zu machen. So wichtig die Beantwortung dieser Frage für die Auffassung der Apokalypse überhaupt ist, so schwierig ist sie, wie schon aus den verschiedenen in dieser Beziehung gemachten Versuchen zu sehen ist.

Es ist auffallend, welche Schwierigkeiten man bisher noch immer in der Bestimmung eines einheitlichen Zusammenhangs der Apokalypse gefunden hat. Trennte Bleek das Buch in zwei nicht einmal ursprünglich zusammenhängende Theile, indem er annahm, es habe zuerst nur aus K. 1. und K. 4—11 bestanden, und das von K. 12 an Folgende sei erst später nach Beseitignng des ursprünglichen zwischen K. 11. und 12. stehenden jetzt ausgefallenen Schlusses angehängt worden, so meinte auch Lücke noch den mit K. 4. beginnenden Inhalt

wenigstens aus zwei scheinbar nicht zusammenhängenden Reihen von Visionen bestehen lassen zu müssen, so dass es der Seher in dem ersten Haupttheil K. 4—11. mit Jerusalem und dem antichristlichen Judenthum, in dem zweiten von K. 12. an mit Rom und dem antichristlichen Heidenthum zu thun hätte [1]). Auch de Wette lässt mit K. 12., das in jedem Fall einen Hauptwendepunkt der ganzen Darstellung bildet, eine zweite Entwicklungsreihe beginnen, jedoch nur so, wie wenn der Apokalyptiker sich in sich selbst verwickelt und selbst gefühlt hätte, dass es in der bisherigen Darstellungsweise nicht fortgehen könne. Unter den neuern Erklärern der Apokalypse hat nur Ewald einen gleichmässig fortschreitenden auch durch K. 11. und 12. nicht wesentlich unterbrochenen Zusammenhang angenommen. Der neueste aber theilt gleichfalls diese Ansicht nicht und glaubt dagegen den Inhalt nach Gruppen abtheilen zu müssen. Es ist diess eine der eigenthümlicheren Ideen des Hengstenberg'schen Commentar's. „Die Offenbarung des heiligen Johannes gibt keine in ununterbrochenem Zusammenhang regelmässig vom Anfang bis

1) Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenb. Joh. 1. A. 1832. S. 169. f. Auch in der zweiten Ausg. 1848—1851 bleibt Lücke in der Hauptsache bei dieser Ansicht, nur äussert er sich schwankender und unbestimmter. Die Einfügung der Zerstörung Jerusalems in dem apokalyptischen Prozess, die Composition des Ganzen, habe ihre Schwierigkeiten, klar aber sei, dass der Verf. das Judenthum und Jerusalem, sofern beides zur Zeit antichristlich sei, unter der verdammlichen, antitheokratischen Welt mitbefasse. Es müsse daher das Gericht Gottes über Jerusalem in der historischen Bestimmtheit des Grundgedankens als integrirendes Element in das Ganze mit aufgenommen werden. In keinem Falle habe jedoch Johannes Jerusalem in einem so absoluten Gegensatz gegen das Reich Christi gedacht, wie Rom. Statt des antichristlichen Jerusalems stehe das antichristliche Rom in dem Vordergrund, das Hauptmoment sei Rom's Fall. Vgl. S. 369—371. 440. Wenn Jerusalem gegen Rom sosehr zurücktritt, und wenn auch theilweise zerstört, doch nicht sowohl zerstört als vielmehr erhalten wird, so kann man das Gericht über Jerusalem K. 11. nicht wohl einen integrirenden Bestandtheil des Ganzen nennen.

zum Ende fortschreitende Enthüllung der Zukunft, sondern sie zerfällt in eine Anzahl von Gruppen, die sich zwar einander ergänzen, indem jede gewisse Seiten des Gemäldes der Zukunft ausführt, die aber formell in sich abgeschlossen sind, indem jede vom Anfang bis zum Ende fortschreitet" [1]). Wiederholt erklärt es Hengstenberg für einen Grundirrthum der Auslegung Bengel's und vieler neueren Ausleger, dass die Offenbarung ein fortlaufendes, regelmässig von Anfang bis zu Ende fortschreitendes Ganzes sei. Da diese Ansicht nicht blos die Composition der Apokalypse betrifft, sondern auch nicht ohne Einfluss auf ihre Erklärung im Ganzen ist, so verdient sie hier etwas genauer geprüft zu werden.

Unter Gruppen versteht Hengstenberg solche Abschnitte des Buchs, die zwar Theile des Ganzen sind, aber zugleich einen selbstständigen Charakter an sich tragen. Indem jede Gruppe ein selbstständiges Ganze für sich ist, ist es nicht nöthig, die unter diesen Gesichtspunkt gehörenden Abschnitte sich als eine nach der Zeitfolge fortlaufende Reihe zu denken, sie können auch einander parallel gehen, und einzelne Scenen der Haupthandlung, die für sich ein Ganzes bilden, in sich darstellen. Für die Erklärung der Apokalypse gewährt diese Ansicht den Vortheil, dass man für die Beziehung ihrer Weissagungen auf die Begebenheiten der Geschichte nicht an die chronologische Folge gebunden ist, sondern sich bald vorwärts bald rückwärts wenden kann, nur kann dadurch leicht der Willkür ein zu grosser Spielraum gegeben werden, um so strenger muss man es daher mit der Frage nehmen, ob es wirklich Abschnitte der Apokalypse gibt, die einen so selbstständigen Charakter haben, dass sie als Gruppen in diesem Sinne angesehen werden können. Diese Frage kommt in dem Hengstenberg'schen Commentar zuerst bei dem Abschnitt von den sieben Posaunen, 8, 2—11. 19., mit genauerer Motivirung zur Sprache. Es könne, bemerkt Hengstenberg, keinem Zweifel unterworfen sein, dass diese Gruppe einen selbstständigen Charakter trage, dass sie in sich abgeschlossen und

1) 1. S. 587. vgl. 2, 1. S. 373. 1. S. 426. 429. f. 601.

abgerundet sei. Es erhelle diess besonders aus der Vergleichung von K. 8, 5. mit 11, 19. An der erstern Stelle haben wir die Weissagung, an der zweiten die vollendete Erfüllung. Ferner, am Schlusse des Gesichtes, stehen wir beim letzten Ende, so dass auf demselben Terrain die Scene nicht weiter fortgeführt werden könne. Im Anfange des Gesichts aber stehen wir wieder beim ersten Anfang, und es könne unmöglich angenommen werden, dass hier solches beschrieben werde, was auf das K. 8, 1. Enthaltene folge. In K. 8, 1. bei Eröffnung des siebenten Siegels sehen wir die Weltmacht zerschmettert am Boden liegen. Hier dagegen K. 12. haben wir wieder eine Reihe von Katastrophen, welche die Signatur des Halben und Unvollendeten tragen, und erst bei der siebenten Posaune seien wir wieder bei demselben Punkt angelangt, bei dem wir bei dem siebenten Siegel waren. Auch auf das sechste Siegel, in welchem wir alles bereits in voller heilloser Auflösung begriffen und unmittelbar dem Ende zusteurend finden, können unmöglich solche Katastrophen folgen, wie die durch die vier Posaunen bezeichneten. Das Resultat sei daher, dass die hier dargelegten Weltkatastrophen nur den früheren parallel gehen können. Das Schwankende und Zweideutige dieses Begriffs von Gruppen gibt sich schon hier deutlich zu erkennen. Der Begriff enthält theils zu viel, theils zu wenig, zu viel, weil er den als Gruppen bezeichneten Abschnitten eine Selbstständigkeit beilegt, die sie nicht haben, und zu wenig, weil diese Selbstständigkeit doch wieder so beschränkt werden muss, dass solche Abschnitte keine Gruppen in dem angegebenen Sinne sind. Hätten wir freilich in demselben Abschnitt beides zugleich, Weissagung und Erfüllung, so wäre die Einheit, die ein solcher Abschnitt als ein Ganzes für sich bildet, klar. In diesem Verhältniss stehen aber die beiden Stellen 8, 5. und 11, 19. nicht zu einander. Wie soll diess daraus folgen, dass in beiden von φωναὶ, ἀστραπαὶ u. s. w. die Rede ist? Es ist blosse Behauptung, dass die Stimmen u. s. w. 8, 5. nur drohenden Charakter haben, die künftigen Gerichte vorbilden, 11, 19. aber die Gerichte selbst mit ihren Vernichtungsscenen durch sie vollzogen werden, dass der Hagel nur

einen blos drohenden Charakter habe, immer nur da stehe, wo das Gericht wirklich schon einschlage. Man kann nur sagen, dass die Stelle 11, 19., wenn wir sie mit 8, 5. vergleichen, eine Steigerung enthält, die Steigerung kann aber auch blos darin bestehen, dass die Drohung jetzt geschärft und verstärkt ist, und diese Annahme erfordert die Analogie. Man muss mit den genannten beiden Stellen zwei andere, 4, 5. und 16, 18 f., zusammennehmen. Auch die Eröffnung der sieben Siegel wird durch ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ eingeleitet, nur gehören sie 4, 5. zu der Schilderung der göttlichen Majestät überhaupt, aber Hengstenberg selbst bemerkt zu 4, 5., dass sie ein Vorzeichen des Gerichts, die symbolische Ankündigung desselben sind. Wie sie 4, 5. eine Hauptscene eröffnen, so ist es auch 8, 5. und 11, 19., und schon die Steigerung, die in den beiden letzten Stellen hinzukommt, beweist, dass diese drei Stellen in eine und dieselbe Reihe zusammen gehören und denselben Charakter an sich tragen. Zu den ἀστραπαὶ, φωναὶ, βρονταὶ; kommt 8, 5. noch der σεισμὸς und 11, 19. auch noch die χάλαζα, woraus deutlich zu sehen ist, dass dieselbe Ankündigung nur immer drohender wiederholt wird. Schon aus diesem Grunde können sich die beiden Stellen 8, 5. und 11, 19. nicht wie Weissagung und Erfüllung zu einander verhalten, erfüllt wird zwar allerdings die Weissagung, aber nicht 11, 19., sondern, wie sich gleichfalls nicht verkennen lässt, erst 16, 18 f., am Ende der sieben Schalen, wo es nicht blos heisst ἐγένοντο ἀστραπαὶ u. s. w., sondern zugleich auch von den Wirkungen die Rede ist, welche der σεισμὸς und die χάλαζα hatten. Es ist daher offenbar unrichtig, was Hengstenberg zu 16, 18. zur Widerlegung derer, welche das ganze Buch in eine fortlaufende Schilderung verwandeln wollen, bemerkt, wir seien hier genau wieder auf demselben Punkte angelangt, bei welchem wir 11, 19. schon gewesen seien. Eben hieraus erhellt auch die Unrichtigkeit der Behauptung, dass wir 11, 19. am Schlusse des Gesichtes beim letzten Ende stehen, dass das Ende des Gesichts zu seinem Anfang zurückkehre, zum sichern Beweis, dass wir hier einen Abschluss vor uns haben. Ein solcher

Abschluss ist weder 11, 19. noch 8, 1. Es ist rein willkürlich zu sagen, in K. 8, 1. bei Eröffnung des siebenten Siegels sehen wir die Weltmacht zerschmettert am Boden liegen, wenn doch die wirkliche Zerschmetterung nicht einmal 11, 19., sondern erst 16, 18. f. beschrieben wird. So selbstständig können demnach die Gruppen nicht sein, dass wir immer wieder an demselben Anfang stehen. Eine solche Selbstständigkeit will Hengstenberg selbst nicht behaupten. Er bemerkt zu K. 8, 2—11, 19. (1. S. 430. f.), es finde eine nähere Verbindung statt zwischen dieser Gruppe und der vorigen, und ebenso weise diese Gruppe auch vorwärts auf die folgenden. Die Endkatastrophe sei 11, 19. so kurz beschrieben, dass sich diess nur erkläre durch die Annahme, die ausführliche Schilderung sei einer späteren Gelegenheit vorbehalten worden. Den besondern Aufschluss, welchen wir über das Schicksal des römischen Reichs erwarten müssen, finden wir ebensowenig hier, wie in der Gruppe von den sieben Siegeln. Ueberhaupt halte sich diese Gruppe, ebenso wie die vorige, in einer Allgemeinheit, die in der Einleitung zu dem prophetischen Schlussbuche des N. T. trefflich an ihrer Stelle gewesen sei, bei welcher dasselbe aber unmöglich habe stehen bleiben können. Ausdrücklich bezeichnet daher Hengstenberg (zu 12, 2—4. 1. S. 601) den Charakter der beiden ersten Gruppen, der Siegel und der Posaunen, als einen mehr allgemeinen, einleitenden, als den eines Vorspiels. Weissagung und Geschichte des Reichs Gottes kommen auf den Hauptpunkt erst dann, wenn sie den Kampf Christi und des Satans in's Auge fassen. Was bleibt aber so noch von dem aufgestellten Begriff der Gruppen? Sind die einen blos einleitend, die andern die Schilderung der Sache selbst, so erhält man schon dadurch ein festes Verhältniss, und man kann sich diese Gruppen nicht neben einander, sondern nur nach einander denken. Ueberhaupt, wenn Hengstenberg folgende sieben selbstständige Gruppen annimmt, 1. die sieben Sendschreiben, 2. die sieben Siegel, 3. die sieben Posaunen K. 8, 2 — K. 11. Ende, 4. die drei Feinde des Reiches Gottes, der Satan, das Thier und

der falsche Prophet und ihr Kampf wider dasselbe K. 12 bis 14., 5. die sieben Schalen K. 15. 16., 6. das Gericht über die drei Feinde, bei dem Thier und dem falschen Propheten beginnend und von da zum Satan aufsteigend K. 17 bis 20., 7. das neue Jerusalem, so sieht man nicht, wie dieses Verhältniss anders geordnet sein könnte, und wie einer dieser Gruppen ihre Selbstständigkeit erlauben sollte, aus dieser Reihe mit den übrigen herauszutreten.

(Fortsetzung und Schluss folgt.)

II.

Ueber das eigenthümliche Evangelium Justin's.

Von

Dr. Hilgenfeld.

Das Ergebniss meiner Untersuchung über die Evangelien Justin's und der clementinischen Homilien (Halle 1850) ist noch immer nicht so festgestellt, dass es nicht von verschiedenen Seiten Bedenken oder gar bestimmten Widerspruch erführe. Die Erörterungen Zeller's in seiner Untersuchung über die Apostelgeschichte (Theol. Jahrb. 1851, S. 337 f.) geben mir, indem nur die frühere Behauptung eines etwas ausgedehnteren Gebrauchs des Lukas bei Justin vertheidigt wird, die erfreuliche Zustimmung zu meiner Grundansicht von dem Gebrauch eines unkanonischen Evangelium bei diesem Apologeten, welches auch Zeller für petrinische, wenigstens für eine petrinische Form des Hebräer-Evangelium hält (a. a. O. S. 340). Andererseits hat Ritschl in seiner Uebersicht über die neuesten Forschungen über die synoptischen Evangelien (Theol. Jahrb. 1851, S. 480 f.) selbst die Nachweisung eines

eigenthümlichen Evangelium in jenen Schriften bestritten, die ich schon für ganz unbedenklich halten zu dürfen glaubte.

Der Widerspruch Ritschl's gegen meine Ansicht von den Evangelien Justin's ist ein so totaler, dass ich in allem Wesentlichen nur eine neue Modification derselben Ansicht mir gegenüber sehe, die ich schon an Semisch widerlegt zu haben glaubte. Es soll besonders der Gebrauch eines unkanonischen Evangelium bei Justin ausgeschlossen werden. Statt desselben soll Justin nicht blos die drei synoptischen Evangelien direct und unmittelbar benutzt haben, sondern auch das vierte Evangelium soll wenigstens einen indirecten, und zwar gerade durch die einzige unkanonische Quelle, die auch Ritschl nicht wegleugnet, die *Acta Pilati,* vermittelten Einfluss auf ihn ausgeübt haben. So würden wir also ziemlich wieder bei dem Hauptsatz der apologetischen Kritik anlangen, dass Justin's evangelische Quellen theils direct, theils indirect „auf die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon feststehende Vierzahl kirchlicher Evangelien“ verweisen, deren gegenseitiges Verhältniss durch keine andere Evangelienschrift vermittelt sein soll, welche noch neben ihnen eine Zeit lang im kirchlichen Gebrauch bestanden hätte (a. a. O. S. 508). Eine solche Ansicht kann nur durch den Versuch begründet werden, die Eigenthümlichkeiten der Evangeliencitate, so weit es irgend möglich ist, aus der Benutzung der kanonischen Evangelien abzuleiten, und wo diese Ableitung ganz unmöglich ist, wenigstens der Annahme einer anderen schriftlichen Quelle auszuweichen. Auch dieser Versuch ist bei Ritschl nur eine Modification der Hypothese einer gedächtnissmässigen Anführungsweise Justin's, nach welcher seine Eigenthümlichkeiten mehr oder weniger als subjectiv und individuell erscheinen (a. a. O. S. 492). Die beiden Evangelien des Matthäus und des Lukas, welche dem Apologeten immerhin mit manchen, später verdrängten Textvarianten vorgelegen haben mögen (a. a. O. S. 498 f.), sollen vollständig genügen, um den grösten Theil seiner meist zwischen diesen beiden Evangelientexten schwankenden und vermittelnden Citate zu erklären. Zu diesem Zweck wird uns die alte Gedächtniss-Hypothese nur

bestimmter formulirt. Sie erscheint bei Ritschl überhaupt nicht mehr in der alten Formlosigkeit. Das Subjective in der Anführungsweise Justin's soll nicht mehr als das absichtslose und harmlose Spiel der ganz zufälligen Erinnerung gefasst werden, deren Regellosigkeit freilich schlecht genug zu der inneren Abrundung und Harmonie vieler Citate stimmen würde. Sie wird vielmehr gewissermassen geregelt durch Voraussetzung einer Gewohnheit mündlicher Darstellung der evangelischen Geschichte, die sich in dem Beruf der alten Evangelisten neben den Vorlesungen der Evangelien in den kirchlichen Gemeinde-Versammlungen forterhalten haben soll. Und wie durch die Hypothese eines mündlichen Urevangelium, deren Gegenstück uns hier geboten wird, neben der Eigenthümlichkeit und Differenz der einzelnen Evangelien auch die Gleichmässigkeit ihrer Uebereinstimmung erklärt werden sollte, so soll diese mündliche Tradition auch bei Justin nicht blos die Freiheit und Zufälligkeit, sondern auch die Verfestigung und theilweise Planmässigkeit der Abweichungen erklären. Absichtlich soll schon frühe in der mündlichen Fortpflanzung der evangelischen Geschichte eine Mischung und Harmonisirung der beiden vorzüglich benutzten Evangelien des Matthäus und des Lukas versucht worden sein, „Was Tatian im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts mit seinem Diatessaron schriftlich unternahm, das muss bis auf einen gewissen Grad schon vorher in der Privatpraxis der mündlichen Ueberlieferung versucht worden sein.“ Da nun endlich manche Data bei Justin ganz und gar über den Inhalt unserer Evangelien hinausgehen, so muss der mündlichen Tradition, die sich sonst wesentlich an den kanonischen Geschichtsinhalt gehalten haben soll, auch wieder ein immerhin geringer Spielraum einer von schriftlichen Urkunden ganz unabhängigen Bewegung zugeschrieben werden, und auch für diese ganz unkanonischen Data findet Ritschl S. 497 die Grenzen bei Semisch ziemlich richtig gezogen. Wir hätten also bei Justin eine doppelte mündliche Tradition, einerseits eine enger an den kanonischen Schrifttext angeschlossene, andererseits eine zum Theil reichere und von ihm unabhängige.

Schon der inneren Denkbarkeit dieser Hypothese möchten sich von vorn herein ähnliche Schwierigkeiten, wie der Hypothese eines mündlichen Urevangelium, entgegen stellen, weil sie gerade die Festigkeit und Gesetzmässigkeit der mündlichen Ueberlieferung schwer begreifen lässt. Es ist freilich das Wahre an der Hypothese eines mündlichen Urevangelium, dass der schriftlichen Aufzeichnung die mündliche Ueberlieferung vorherging und auch neben dieser und auch nach ihrem ziemlichen Abschluss noch fortbestand, und so wäre es an sich nicht unwahrscheinlich, dass auch nach dem Vorhandensein bedeutenderer und allgemein anerkannter Evangelien bei Solchen, die das alte Amt der Evangelisten ausübten, die verschiedenen schriftlichen Textformen auf die Gewohnheit des Vortrags Einfluss hatten, und in derselben zu einer gewissen Einheit und Gleichförmigkeit verschmolzen. Allein man wird zu einer andern Vorstellung von ihrer Thätigkeit genöthigt. Für die Fortdauer solcher Evangelisten oder reisender Missionare im zweiten Jahrhundert bürgt uns freilich hauptsächlich Eusebius (K. G III, 37. V, 10 f.); aber etwas Anderes ist es schon, ob wir uns die Thätigkeit dieser Evangelisten gerade besonders als gedächtnissmässigen Vortrag des schriftlichen Evangelientextes denken dürfen. Nach allen Zeugnissen der Geschichte war diese Predigt des Evangelium jedenfalls sehr einfach, auf die Grundzüge des christlichen Glaubens und auf die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte beschränkt [1]. Woher weiss man, dass sie schon einen zusammenhängenden specielleren Vortrag derselben enthielt? Zu diesem Zwecke gab es ja eben die schriftlichen Evangelien, welche den gestifteten Gemeinden nach vorhergegangener Belehrung über das Wesentliche des Christenthums von den Evangelisten mitgetheilt wurden und in denselben eben nicht *memoriter* recitirt, sondern in den kirchlichen Versammlungen zur Erhaltung der Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte vorgelesen wurden. Es liegt dieses in der Natur der Sache und geht auch aus den Worten des Eusebius K. G. III, 37. her-

1) Vgl. Baur, Markus S. 160.

vor: *Ἔπειτα δὲ ἀποδημίας στελλόμενοι ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν, τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγυ κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι καὶ τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν.* Unmöglich kann also das *κηρύττειν τὸν Χριστόν* ein zusammenhängender Vortrag des Evangelientextes gewesen sein. So konnte nach Eusebius, K. G. V, 10., Pantänus, der als Evangelist nach dem s. g. Indien kam, selbst bei den vereinzelten Christen, die sich hier von der Wirksamkeit des Apostels Bartholomäus her erhalten hatten, ein hebräisches Evangelium vorfinden. Nur unter ganz barbarischen Nationen gab es Christengemeinden, welche das Wesentliche des Christenthums in der einfachen Norm der apostolischen Tradition (oder der *regula fidei*) angenommen hatten, ohne alle schriftliche Mittheilung (*sine literis*), weil sie nicht einmal lesen konnten (Irenäus adv. haer. III, 4, 2). In der gebildeteren Welt werden die Evangelientexte schwerlich so selten gewesen sein, wie Ritschl a. a. O. S. 494 wahrscheinlich zu machen sucht, dass vollständig organisirte Gemeinden nicht einmal eine Handschrift zu öffentlicher Vorlesung gehabt haben sollten. Die Thätigkeit der Evangelisten bezog sich nach den Aussagen des Eusebius überhaupt mehr auf die Verbreitung des Evangeliums in noch unbekehrten Gegenden, und musste desshalb mit der Organisirung der Gemeinden abnehmen. Für die speciellere Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte wurde in diesen Gemeinden sehr natürlich schon frühe die Sitte sonntäglicher Vorlesung der Evangelien neben den Alttestamentlichen Propheten, die Justin Ap. I, 67. erwähnt, und das ziemlich alte Institut der Anagnosten oder Lectoren (vgl. Tertull. de praescr. c. 41) eingeführt. Welchen anderen Zweck kann man denn für diese von Justin erwähnte wöchentliche Vorlesung von Propheten und Evangelien nur annehmen, als die Erhaltung allgemeiner Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte? Diese Sitte war doch keine blosse Formalität, ja nicht einmal an bestimmte Leseabschnitte gebunden, wie aus Justin's Ausdruck hervorgeht, dass man so lange vorlas, als es die Zeit erlaubte (*μέχρις ἐγχωρεῖ*). Nur desshalb, weil auf diese Weise ein wirkliches

Bedürfniss der Gemeinde befriedigt wurde, war der officielle kirchliche Gebrauch der Evangelien recht eigentlich die Vorlesung, und wir begreifen, wie Serapion (bei Eusebius, K. G. VI, 12.) für das in Rhossus vorgefundene Petrusevangelium anfangs, wie er sagt, gerade die Vorlesung erlauben konnte (ἀναγινωσκέσθω). Warum sollte diese Veranstaltung von Seiten der Kirche für Erhaltung einer specielleren Kenntniss der Geschichte Jesu in der Gemeinde nicht vollkommen genügt haben? Die, welche sich mehr mit der evangelischen Geschichte beschäftigen wollten, werden auf den Privatgebrauch von Evangelien verwiesen worden sein, der nach Constit. ap. I, 5. doch nicht so sehr selten gewesen zu sein scheint. Man braucht sich nur an eine Schrift, wie den Hirten des Hermas, in welchem fast alle Beziehungen auf die evangelische Geschichte fehlen, zu erinnern und die Einfachheit und Natürlichkeit der urchristlichen Zustände in dieser Hinsicht zu bedenken, um sich in der Meinung zu befestigen, dass es auch bei der mündlichen Unterweisung in der evangelischen Geschichte, etwa bei den Katechumenen, auf eine besondere Uebung, die evangelische Geschichte aus dem Gedächtniss zusammenhängend vorzutragen, und zwar so viel als möglich im Ausdruck der Evangelien (die ja dann von den Katecheten vielmehr vorgelesen sein würden), gar nicht ankommen konnte. Man sollte denken, gerade dieser Unterricht müsste sich sehr frei nach der Individualität des Lehrers und nach den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Katechumenen modificirt haben. Selbst von dem Apostel Petrus heisst es ja in der papianischen Ueberlieferung über den Ursprung des Markusevangeliums (Euseb. K.G. III, 39.), welcher man in dieser Hinsicht keinen besonderen Werth zuschreiben wird, dass er seine Vorträge nach den Bedürfnissen (πρὸς τὰς χρείας) einrichtete [1].

---

1) Die Katecheten, welche es in Rom unter der Aufsicht des Bischofs gab (Ep. Clem. ad Jacob. c. 13), sollen zwar gelehrt (πολυμαθεῖς) sein; aber darunter wird Niemand eine besondere Uebung im gedächtnissmässigen Recitiren der Evangelien erkennen. Ein solches Recitiren schreibt der wohlbelesene Verfasser der clementinischen Homilien freilich seinem Apostel zu, aber

Noch weniger kann ich es billigen, wenn Ritschl für diese Art von mündlicher Evangelientradition die wirklich historische lebendige Ueberlieferung bei Papias (Euseb. K.G. III, 39.) anführt. Freilich sehen wir auch an Hegesipp (Eus. K.G. IV, 22), dass noch im zweiten Jahrhundert die mündliche Ueberlieferung neben dem Gebrauch der Evangelienschriften geherrscht hat. Beide Kirchenlehrer haben sich nach Eusebius auf diese *παράδοσις ἄγραφος* als Quelle ihrer Mittheilung ausdrücklich berufen, und für Papias war sie überhaupt die bedeutendste Quelle. Aber diese *ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα*, d. h. diese lebendige nnd fest bleibende, sich durch sich selbst in der Kirche erhaltende Ueberlieferung, die dem Papias mehrere ganz eigenthümliche Parabeln und Lehrsprüche Christi darbot, die ihm überhaupt mehr nützte, als alle Bücher, war ja himmelweit von derjenigen verschieden, welche Ritschl bei Justin voraussetzt, und gibt ihm desshalb gar keine Berechtigung zu dem Schluss: „Wenn nun dieselbe bei Papias einen reicheren Stoff lieferte, welcher nicht in den bis dahin vorhandenen Evangelien enthalten war, so wird um so sicherer [um so weniger!] eine mit denselben übereinstimmende, aus ihnen geschöpfte und an ihnen stets leicht zu normirende mündliche Verbreitung der evangelischen Geschichte ausgeübt worden sein."

Also bei Justin sollen wir uns jedenfalls nicht jene stolze und reiche mündliche Ueberlieferung, sondern nur die bescheiden an den Evangelientexten sich nährende Tradition überwiegend vorstellen. Ich will hier die Frage nicht behandeln, ob nicht gerade Justin eine viel zu sehr schriftstellerische und schriftgelehrte Persönlichkeit war, als dass man ihn, wie gewöhnlich, als einen reisenden Evangelisten „in dem alten, ursprünglichen Sinne" ansehen dürfte. Nicht einmal die

---

eben nur als Fiction, da er in diesen Citaten unwillkürlich die Benutzung schriftlicher Evangelien durchblicken lässt (s. m. krit. Unters. S. 319). Die Stelle Recogn. II, 1, nach welcher Petrus sich ordentlich übt, die Reden Christi herzusagen, hat gar keine historische Bedeutung, sondern soll nur die Citate schriftlicher Evangelien in den Reden des Petrus erklären.

Stelle Dial. c. 50, p. 269 möchte ich hierfür als ganz beweisend ansehen, da die hier vorausgesetzte Uebung Justin's im Disputiren mit Juden doch wohl etwas wesentlich Anderes ist. Man kann übrigens von dieser Frage auch ganz absehen. Jedenfalls geht Justin nirgends, wie Papias und Hegesipp, auf irgend eine traditionelle Quelle seiner Angaben über die evangelische Geschichte zurück. Während Papias das Beste und Glaubwürdigste nicht aus Büchern, sondern aus der lebendigen Tradition geschöpft hat, so sind dem Justin, wie Ritschl S. 497 selbst zugibt, seine apostolischen Denkwürdigkeiten die einzigen Quellen, deren er sich als solcher bewusst gewesen sein kann. Desshalb glaube ich, auch jetzt ohne „Uebertreibung" behaupten zu dürfen, dass er ihnen Ap. I, 33., wo er ihre Verfasser *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τῦ σωτῆρος* nennt, so bestimmt Vollständigkeit des Inhalts zuschreibt, dass jede irgend beträchtliche Entlehnung aus mündlicher Tradition bei ihm auszuschliessen ist [1]). Zweimal sagt er ausdrücklich Dial. c. 105, er verdanke, was er wisse, seinen Evangelien (*ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τῦτο ἔμαθον*). Selbst die blosse Benennung Christi als *υἱὸς τῦ θεῦ* nennt er Dial. c. 100 gewissenhaft als Ausdruck seiner Evangelien, indem er dann erst die bestimmtere Auffassung dieses Prädicats im Sinne seiner Theologie und Kirchenlehre erörterungsweise anfügt (*λέγοντες νενοήκαμεν*), und so auch hierin das subjective Verständniss von dem objectiv Entnommenen genau unterscheidet. Justin's specielle Kenntniss der evangelischen Geschichte beruhte also nicht auf Tradition, son-

1) Freilich meint Ritschl, dieser Ausdruck habe in dem Sinne sein Mass an der Thatsache, deren Mittheilung er begleitet (nämlich der Engelsbotschaft an die Maria), als bedeute er nur, dass selbst die geheimnissvollsten, der Oeffentlichkeit am fernsten liegenden Beziehungen der Geschichte Jesu durch das glaubhafte Zeugniss der Apostel verbürgt seien. Dieser Gesichtspunkt ist dem Zusammenhang ganz fremd, in welchem es nur darauf ankommt, die thatsächliche Erfüllung der Prophetie Jes. 7, 14. in der Geburt Jesu nachzuweisen. Justin hebt das freudig hervor, dass auch die Erfüllung dieser Weissagung in seinen Evangelien stehe.

dern auf dem Studium der Evangelienschriften. Dieses gibt freilich auch Ritschl in seiner Weise zu. Um so mehr kommt es auf die Sache selbst an, welche den Gegenstand unsers Urtheils bildet.

Wenden wir uns nun zu Justin's Citaten selbst, so sucht Ritschl durch seine Hypothese besonders die Eigenthümlichkeiten in den Redebestandtheilen zu beseitigen. Die ausdrückliche Erwähnung der Evangelien in seinen Werken beweise, dass ihm die Aussprüche Christi vielmehr als solche, denn als Inhalt der Denkwürdigkeiten gegenwärtig waren. Eine wiederholte Beziehung auf die *ἀπομνημονεύματα* finde man nur Dial. c. 100—107, wo Justin nämlich nachweisen will, dass sich der ganze Psalm 22. auf Christum beziehe, wo es sich also um die ausdrückliche Vergleichung evangelischer Thatsachen mit alttestamentlichen Weissagungen handle; nur desshalb seien hier auch die Quellen zum Theil ausdrücklich angegeben. Sonst werde immer nur bei Thatsachen auf die evangelischen Quellen verwiesen, mit einziger Ausnahme der Einsetzungsworte des Abendmahls Apol. I, 66., was sich aus der Wichtigkeit und scheinbaren Seltsamkeit dieses Gegenstandes erkläre. Ja, ein Beweis für die Behauptung, dass Justin der Reden Jesu vielmehr durch vielfache Uebung seines Gedächtnisses, als durch unmittelbare Entlehnung aus den Evangelien gewiss war, soll der Umstand sein, dass Justin Dial. c. 49, p. 269 erst nach Mittheilung des Ausspruchs über Elias Matth. 17, 11. 12. fortfabre *καὶ γέγραπται, ὅτι τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς* (Matth. 17, 13). Diese Weise, erst bei der Thatsache, dass die Jünger nach jenen Worten die Eliasbedeutung des Täufers erkannten, auf die evangelische Quelle zu verweisen, erklärt sich aber weit einfacher aus dem Zusammenhang, welcher gerade die Erfüllung des Täufers mit dem Eliasgeiste nachweisen soll, und eben desshalb nicht sowohl auf die Worte Jesu selbst, abgesehen von ihrem richtigen, durch das Evangelium beglaubigten Verständniss, sondern eben auf diese authentische Beglaubigung das Hauptgewicht legen muss. Ueberhaupt ist der Umstand, dass Justin fast nur bei Thatsachen auf seine

Quellen zurückweist, einfach daraus zu erklären, dass er immer die thatsächliche Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen an Christo im Auge hat und nie in einer anderen Absicht, als in dieser, seine Quellen namhaft macht, wie aus Vergleichung aller dieser Stellen (s. m. kritischen Unters. S. 11 f.) deutlich erhellt.

So möchte es doch schwerlich gelungen sein, das Auffallende der Anführungen von Aussprüchen Christi bei Justin, welches Ritschl selbst, a. a. O. S. 496. nicht verkennen kann, in der besprochenen Weise hinwegznschaffen, und ich glaube auch gegen ihn namentlich auf die Reden Christi besonderes Gewicht legen zu müssen, weil hier der Gebrauch eines eigenthümlichen Evangelium ganz nnläugbar ist. Ich will hier nicht die a. a. O. S. 128 f. angegebenen Merkmale des Strebens nach Genauigkeit und Wörtlichkeit wiederholen, welche schon von vorn herein dem Versuch entgegentreten, seine Anführungen als die willkürlichen Convolute der entlegensten Schriftstellen anzusehen. Ich frage nur, wie es möglich sein wird, an solchen Stellen, wie Nr. 9, o. 29 (Dial. c. 17. 122), der Annahme eines von dem kanonischen verschiedenen Evangelientextes auszuweichen. Ritschl ist auf diese Stellen, auf welche ich noch immer das Hauptgewicht legen muss, nicht einmal näher eingegangen, obwohl er das Auffallende der ersten von dieseu drei Stellen nicht ganz verschweigen kann (a. a. O. S. 504), und ohgleich gerade sie besonders deutlich die Unmöglichkeit beweist, ohne die Annahme eines eigenthümlichen Textes auszukommen. Denn es wäre doch offenbar unzulässig, wenn man neben der kanonischen Textform Matth. 7, 15 (*προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς κτλ.*) das traditionelle Vorhandensein oder die gewohnheitsmässige Ausprägung einer Textform: *πολλοὶ ἐλεύσονται* (oder *ἥξουσιν*) *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες,* behaupten wollte, zumal da Justin Dial. c. 35 diese beiden Textformen fast unmittelbar nach einander erwähnt, und da die letztere nicht blos bei ihm selbst, sondern auch in den clem. Homilien (XI, 35)

wiederholt wird. Wie wir also aus dieser Anführung mit Sicherheit auf eine eigene Redaktion der Bergrede schliessen dürfen, so gilt dasselbe von den beiden anderen Anführungen aus der Rede über Pharisäer und Schriftgelehrte, welche schon eine Scheidung der Weherufe über Pharisäer und Schriftgelehrte voraussetzen, die weder mit Matthäus noch mit Lukas stimmt, und in der Textform: *Νῦν δὲ διπλότερον υἱοὶ γεέννης γίνεσθε* eine ganz andere, offenbar schriftlich fixirte Satzverbindung, als Matth. 23, 15 (*ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης, διπλότερον ὑμῶν*) verrathen. Zu besonderer Genugthuung gereicht es mir, gerade hier die gleichförmige Abweichung von dem kanonischen Schrifttext Matth. 23, 27 mit Justin (Nr. 29) auch in den neu aufgefundenen Philosophumena (Oxon. 1851, p. 111) bei der Sekte der Naassener nachweisen zu können, auf welche ich noch in dem Nachtrag zu meiner Bearbeitung des Galaterbriefs (Leipzig 1852) aufmerksam machen konnte. Solange solche Stellen nicht zu Gunsten des Gebrauchs von lauter kanonischen Evangelien beseitigt sind, werde ich daher auch ferner gerade in den Redecitaten Justin's den schlagendsten Beweis für seinen Gebrauch eines eigenthümlichen Evangelium finden. Von solchen festen Anhaltepunkten ausgehend, werden wir um so mehr die ganz unkanonischen Aussprüche Jesu, wie Nr. 30, 6: *Ἔσονται γὰρ σχίσματα καὶ αἱρέσεις* und *Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ*, nicht sowohl auf die mündliche Tradition, in welcher sie ganz nackt und zusammenhangslos verbreitet sein müssten, sondern vielmehr auf ein solches Evangelium zurückführen dürfen. Es scheint mir auch jetzt noch eine sehr willkürliche Operation zu sein, wenn man alle Aussprüche Jesu bei Justin, so weit sie nur irgend in den kanonischen Evangelien Parallelen haben, auf diese, und wenn sich gar keine Parallelen entdecken lassen, auf die mündliche Ueberlieferung zurückführt. Dasselbe wird auch von den Erzählungen gelten, deren Eigenthümlichkeiten, wie die Feuererscheinung bei der Taufe, die Schmähung der Magie und dergl., ebenso wenig aus dem einheitlichen Zusammenhang eines eigenthümlichen Evangelium herausgerissen und der mündlichen Ueberlieferung überwiesen

werden dürfen [1]). Enthält z. B. die Kindheitsgeschichte bei Justin unleugbar unkanonische Elemente, so wird man auch ferner, durch Combinationen, welche **Ritschl** zweideutig nennt, der eigenthümlichen Quelle derselben nachforschen dürfen. An sich käme man hier wohl auch mit der Annahme, dass Justin ziemlich konsequent und planmässig die Data verschiedener Evangelien, des Matthäus und des Lukas, combinirte, ziemlich weit. Allein diese Annahme, die ich auch bei **Zeller** a. a. O. S. 342 f. finde, ist ja nur eben eine blosse Möglichkeit, welcher die entgegengesetzte Annahme eines in sich selbst abgerundeten und harmonischen Textes mindestens mit gleichem Rechte gegenübersteht. Sagt daher **Zeller**: „wenn auch einzelne Züge aus einem unkanonischen Evangelium hineinkommen, so berechtige uns dieses noch lange nicht, auch Solches daraus abzuleiten, was wörtlich oder fast

1) Vgl. meine krit. Unters. S. 255 f. Wie lässt sich in dem, was Justin Nro 35. 36. wiederholt über die allgemeine Verleugnung Jesu durch seine Jünger von der Kreuzigung an bis zu seiner Wiedererscheinung bemerkt, ein eigenthümlicher Bericht verkennen! **Ritschl** wird hier freilich auf die *Acta Pilati* zurückgehen, gibt uns aber damit um so mehr das Recht, bei ähnlichen Abweichungen auf ein ausserkanonisches Evangelium zu schliessen. Dass aber schon diese Darstellung der Leidensgeschichte das Evangelium Johannis voraussetze, weil in dem auf ihrer Grundlage entstandenen Evangelium Nicodemi c. 8, p. 564 der johanneische Lazarus beiläufig erwähnt wird (**Ritschl** S. 507), ist doch, weil wir die Acta nur überarbeitet besitzen, ebenso unsicher, als wenn man etwa die clementinischen Recognitionen und Homilien nicht mehr hätte und aus der *Epitome Clementis* c. 20 wegen Erwähnung dieses Lazarus auf Bekanntschaft jener Schriften mit dem Evangelium Johannis schliessen wollte. Auch zur Herstellung des ächten Schlusses des Markus, wie **Ritschl** S. 526 f. versucht, wird sich der Berg *Μομφῆ* (andere LA. *Μαλήκ*, *Μαμβήχ*, *μαμίλχ*) Evg. Nicod. c. 14, p. 616 sq. nicht benutzen lassen, da diese Namen, welche auch **Ewald**, drei erste Ev. S. 193, nicht zu deuten weiss, als verschiedene Variationen auf *Μαλήκ*, d. h. Königsberg, zurückweisen. So nannte man aber den Berg der Himmelfahrt, wie Moses nach Clemens von Alex. Strom. I, 23, p. 345 seit seiner Himmelfahrt den mystischen Namen *Μελχί* führte.

wörtlich mit unsern kanonischen übereinstimmt", so kann ich hierin nur einen sehr bedenklichen Grundsatz erkennen. Können denn nicht auch verloren gegangene Evangelien wörtlich oder fast wörtlich mit den kanonischen übereinstimmen? Woher weiss man, dass sich die Verwandtschaft der Evangelien nicht auch über die Grenzen unsers Kanon hinaus erstreckt hat? Hätten wir blos die klementinischen Homilien (XI, 35), so würden wir gar nicht auf den Gedanken kommen, die eigenthümliche Textform des Ausspruchs Matth. 7, 15 wegen ihrer geringen Abweichung auf eine andere Quelle, als den kanonischen Matthäus, zurückzuführen. In diesem Falle wissen wir nun durch Vergleichung Justin's mit Sicherheit, dass sie einem unkanonischen Texte angehört. Müssen wir durch solche Fälle nicht wenigstens bedenklich werden, solche Anführungen Justin's, die ziemlich mit unsern kanonischen Evangelien stimmen, ohne besonders zwingende Gründe bestimmt auf dieselben zurückzuführen? Als ein ganz unzweifelhaftes Datum für den Gebrauch des Lukas bei Justin habe ich selbst das Citat Nr. 24, a (vgl. Luk. 18, 19) geltend gemacht, damit aber gar nicht ausgeschlossen, dass Justin auch Anderes aus Lukas entlehnt haben könne. Ich habe eine ausgedehntere Benutzung dieses Evangelium gar nicht positiv verneint, sondern nur als problematisch auf sich beruhen lassen [1]). Für die Benutzung des Matthäus und des Lukas giebt es bei Justin allerdings Data, die jeder Skepsis ebenso trotzen, wie andere Data jeder Beseitigung eines unkanonischen Evangelium. Indem man an sich sowohl von jenen, als auch von diesen sturmfesten Anhaltepunkten zu den weniger bestimm-

1) Auch Zeller hat z. B. meine Erörterung des Stillschweigens Justin's über die lukanische Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel so verstanden, als machte ich dasselbe für eine völlige Unbekanntschaft mit ihr geltend (a. a. O. S. 341), während ich sie nur als Beweis für die sehr untergeordnete Benutzung des dritten Evangeliums angeführt habe (kritische Unters. S. 291), welche mir in der That einen so weitgreifenden Einfluss der lukanischen Erzählung auf die Anführungen aus der Kindheitsgeschichte unwahrscheinlich macht.

ten Bestandtheilen fortschreiten kann, so wird hier bei der Bestimmung des Einzelnen allerdings ein Spielraum für die Subjektivität des Urtheilenden ohne objektivere Entscheidnng immer übrig bleiben. Was kann hier aber anders entscheiden, wenigstens annäherungsweise eine genauere Bestimmung über den Inhalt und die Beschaffenheit der benntzten Quellen ergeben, als die innere Angemessenheit und Zusammengehörigkeit, durch welche sich die vereinzelten Data zu einer konkreten Gesammtanschauung zusammenschliessen, wenn man überhaupt zu der qualitativen Bestimmung ihres inneren Charakters fortschreiten will?

Erst nach der äusseren Feststellung eines eigenthümlichen Evangelientextes bei Justin bin ich zu der Ermittelung seines dogmatischen Charakters übergegangen, und wenn **Ritschl** gerade umgekehrt verfahren ist, indem er a. a. O. S. 483 f. seine Einwendungen zuerst auf den behaupteten dogmatischen Standpnnkt der justinischen Form der Bergrede gerichtet hat; so kann ich hierin zwar nicht den richtigen Weg zur Beurtheilung meiner Untersuchung erkennen, wohl aber gibt er mir durch Bezeichnung dieses Ausgangspunkts die beste thatsächliche Apologie gegen **Zeller's** Meinung (a. a. O. S. 346), dass ich den römischen Standpunkt, die Richtung eines freieren, auf die Heidenwelt gerichteten Jndenchristenthums für jenes eigenthümliche Evangelium wohl mittelst einer Kreisbewegung aus Stellen unsers Lukas erschlossen habe. Mein Ausgangspunkt ist in dieser Hinsicht, ausser der Schmähung der Magie Nro **15** vielmehr besonders die Bergrede gewesen. Ist hier (Nro 9, o) die Annahme eines eigenthümlichen Textes so unleugbar, so kann man seine Tendenz und seinen Charakter doch nur nach den schon an und für sich gewichtigen Eigenthümlichkeiten bestimmen, die in den so abweichenden Anführungen hervortreten. Wenn nun aber Justin nicht blos zweimal die Formel *τί καινὸν ποιεῖτε* (Nro 9, g) statt des Ausdrucks bei Matth. 5, 45. 46. *τίνα μισθὸν ἔχετε; τί περισσὸν ποιεῖτε;* (Luk. 6, 23. *ποία ὑμῖν χάρις ἔσται;*) wiederkehren lässt, sondern auch der christlichen Sittliohkeit den Eindrnck des Staunens (*θαυμάζωσι;* Matth. 5, 16 *δοξάσωσι*) beilegt, wenn

er ferner überhaupt die bei Matthäus vorliegende Antithese der christlichen Sittlichkeit gegen die alttestamentlich-jüdische durch eine andere, nämlich die Antithese gegen die empirische, allgemein menschliche Sittlichkeit, die der Zöllner und πόρνοι (Nro 9, g) ersetzt [1]): so sehen wir hier ja deutlich eine eigene Redaction der Bergrede nach einem von den kanonischen Textformen wesentlich verschiedenen Gesichtspunkt. Zwar meint Ritschl a. a. O. S. 490, den Justin selbst als den Urheber dieser Textgestaltung ansehen zu dürfen. Allein, selbst wenn man ihn als einen hypermarcionitischen Redactor, nicht als sorgsamen Leser der Evangelien vorstellen dürfte, selbst wenn diese abstracte Möglichkeit feststehen sollte, so weiss ich hier doch die Eigenthümlichkeit seines Textes namentlich durch das Citat Nro 9, o. vollkommen gesichert, und auf welchem anderen Wege will man den Charakter seiner Textform ermitteln? Freilich nimmt Ritschl an dem behaupteten freieren, universalistischen Judenchristenthum überhaupt Anstoss, weil in seiner Geschichtsanschauung der grosse Hauptzug der urchristlichen Entwicklung vielmehr auf die Seite des Paulinismus fällt. Ich kann bei aller Anerkennung der Verdienste Ritschl's diese Grundansicht nicht theilen, und die Rechtfertigung meiner Auffassung würde nur in einer weit umfassenderen Untersuchung vollständig möglich sein. Nur Folgendes sei hier zur Rechtfertigung bemerkt. Jedenfalls durchlief das Judenchristenthum eine Entwickelung von jenem nationalen Particularismus, den wir z. B. bei den galatischen Irrlehrern bemerken, bis zu einem freieren Universalismus, welchen z. B. die clementinischen Homilien in ihrer letzten Gestaltung

1) Ritschl wendet zwar ein, dass Justin Dial. c. 105 das Grundthema der antipharisäischen Bergrede nach Matth. 5, 20. citire. Allein dieses untergeordnete Citat kann ebenso wohl aus Matth. entnommen sein, was bei den Hauptcitaten nicht möglich ist, als auch ein Rest der ursprünglichen Textgestalt in dem eigenthümlichen Evangelium Justin's sein. Finden wir doch schon bei Matth. 5, 45. 46. die ersten schwachen Ansätze und Anknüpfungspunkte zu diesem neuen Gesichtspunkt, und noch in der moralisirenden Redeform des Lukas 6, 32. schwache Nachklänge derselben.

darstellen, und es kann in dieser Literatur selbst der Unterschied verschiedener Stadien dieser Entwickelung gar nicht geleugnet werden. Es ist ja für den universalistischen Zweck des Christenthums durchaus nicht ganz „gleichgültig", ob die Judenchristen denselben nur als äusseren, zufälligen Ersatz für den Unglauben der Mehrzahl der Juden rechtfertigten, also entschuldigten, oder gerade als seine innere, ursprüngliche Bestimmung ansahen (vgl. Theol. Jahrb. 1850, S. 80 f.). In dem Matthäus-Evangelium, welches Ritschl mir entgegenhält, finde ich eben nur die Keime und Ansätze eines höheren Universalismus, neben welchen noch der bestimmteste nationale Partikularismus durchblickt (10, 5. 23. 15, 24), und wenn nun diese Stellen bei Markus vermieden sind, so haben wir ja zwischen Markus und Matthäus dasselbe Verhältniss, in welches ich das Petrus-Evangelium zu Matthäus gestellt habe.

Schon die besondere Hervorhebung des Apostels Petrus (vgl. Krit. Unters. S. 268 f.) legt uns die Frage nahe, ob das eigenthümliche Evangelium Justin's nicht nach aller Wahrscheinlichkeit das Petrus-Evangelium war. Diese Annahme hat sich mir schon durch das auffallende Zusammentreffen Justin's in der Kindheitsgeschichte mit dem Protevangelium Jakobi bestätigt (vgl. Krit. Unters. S. 153 f. 269 f.). Hebt Justin so nachdrücklich die davidische Abstammung der Maria hervor, und zwar in einem Abschnitt der evangelischen Geschichte, in welchem er jedenfalls eine unkanonische Quelle mitbenutzte, fügt er in die ihr widerfahrene Engelsbotschaft die Erklärung über die Bedeutung des Namens Jesu ein, kennt er die Geburt in der Höhle, so finden wir alles dieses, selbst den eigenthümlichen Ausdruck χαρὰν λαβοῦσα in dem Protevangelium wieder. Ebenso auffallend trifft er selbst bis zum Ausdruck mit dem Evangelium Thomä in der Angabe zusammen, dass Jesus Pflüge und Joche verfertigte. Wie man auch über die erhaltene Form dieser Evangelien denken mag, von denen das erstere selbst auf eine ältere Grundschrift zurückweist (s. a. a. O. S. 154), ihre bedeutendsten Erzählungen müssen sehr alt und schon frühe, wie in einer bei Gnostikern vorhandenen Schrift Γέννα Μαρίας, schriftlich

aufgezeichnet sein. Stimmen doch schon die Markosier mit dem Evangelium Thomä, die Gemeinden von Lugdunum und Vienna (um 177, bei Euseb. Kirchengesch. V, 1), Clemens von Alexandrien mit dem Protevangelium Jakobi, welches Origenes als *βίβλος Ἰακώβου* anführt, überein [1]). Die Bezeugung des Protevangelium, die natürlich nicht auf seine gegenwärtige Gestalt, sondern auf ihren irgendwie schriftlich aufgezeichneten Kern zu beziehen ist, ist also alt genug, selbst wenn das Datum aus Tertullian Scorp. Gnost. c. 8. unsicher bleiben sollte. Denn wenn Tertullian hier Verfolgungen der Gerechten und Propheten aufzählt; ***David exagitatur, Helias fugatur, Hieremias lapidatur, Zacharias inter altare et aedem trucidatur*** (vgl. Matth. 23, 35), ***perennes cruoris sui maculas silicibus adsignans*** (Protev. c. 24), ***ipse clausula legis et prophetarum, nec prophetes, sed angelus dictus, contumeliosa caede truncatur in puellae salticae lucar*** (Matth. 14, 6 f.), so kann er vor Johannes sehr wohl dessen Vater Zacharias genannt haben, zumal da der Zacharias der Chronik gesteinigt wurde, was hier nur von Jeremias gesagt wird [2]). Lässt sich

1) Wenn die Gemeinden von Lugd. und Vienna von dem Märtyrer Vettius Epagathus sagen: *ὡς καίπερ ὄντα νέον συνεξισοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ*, so kann nur der Vater des Täufers gemeint sein, dessen Ermordung im Protev. Jac. c. 23 erzählt ist, nicht, wie Ritschl S. 505 will, der Priester Zacharias, Sohn des Jojada, dessen Steinigung im Vorhof des Tempels 1 Chron. 24, 20 f. erzählt wird. Auf jenen Zacharias weist schon das Prädikat der Bejahrtheit hin (vgl. Luk. 1, 7). Noch deutlicher wird Zacharias als Vater des Täufers bezeichnet durch das Folgende: *πεπόρευτο γοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτος κτλ.* Vgl. Luk. 1, 6. über Zacharias und Elisabet: *ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι.* Auch passt dieser Zacharias besser zum Vorbild für einen christlichen Märtyrertod.

2) Wenn Ritschl mich auf Thilo (Cod. apocr. N. T. I, p. LXIV) gegen die Meinung von Fabricius, welcher ich folgte, verweist, so zweifle ich doch, ob die späten talmudischen Stellen, welche von Zacharias, Sohn des Jojada, fabeln, dass sein Blut unauslöschlich an den Steinen haftete, schon auf Tertullian Anwendung gestatten.

also eine substanzielle Verwandtschaft des Evangelium Justin's mit dem Protevangelium sehr wohl annehmen, so trifft eben dieses Protevangelium in einem sehr wichtigen Punkte merkwürdig mit dem Petrusevangelium zusammen, da Origenes beide Evangelien zusammen als Quellen der Ansicht anführt, die sogenannten Brüder Jesu stammen aus einer früheren Ehe, also nicht von der Maria. Bei einer Auffassung der Verwandtschaftsverhältnisse Jesu, welche sich so wesentlich von der ursprünglichen geschichtlichen Ueberlieferung Matth. 1, 25 entfernt, liegt die Tendenz klar vor, die Jungfräulichkeit der Maria so scharf als möglich zu betonen und auch nach der Geburt Jesu fortbestehen zu lassen. Desshalb sagt Joseph, schon als ihm die Maria zur Verwahrung zuerkannt wird, er habe bereits Söhne und sei ein Greis, so dass Maria für ihn zu jung sei (c. 8, S. 204). Erst als bejahrter Wittwer nimmt er also die Maria in sein Haus (c. 8, S. 208). Nach dem Kundwerden der Schwangerschaft wird die Unschuld beider durch das Fluchwasser bewiesen (c. 16, S. 232, 59). Bei und nach der Geburt wird die Jungfrauschaft der Gebärerin durch die Hebamme und die Salome beglaubigt (c. 19. 20, vgl. Clem. Alex. Strom. VII, 16, p. 756). Je schärfer also in dieser Auffassung die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu betont wurde, desto weniger konnte man sich dabei beruhigen, wie Matthäus und Lukas, gleichwohl das davidische Geschlecht Jesu nur von Joseph abzuleiten, und es musste somit die davidische Abstammung der Maria behauptet werden (c. 10, S. 212). So hängen beide Züge, die Ableitung der Brüder Jesu aus einer früheren Ehe und die davidische Abstammung der Maria, in dem Protevangelium offenbar innerlich zusammen als wesentliche Momente der Grundansicht. Finden wir nun den einen dieser Züge, die Vermittelung des davidischen Geschlechts durch die Maria, nebst anderen Berührungen mit dem Protevangelium schon bei Justin, und wissen wir aus Origenes, dass der andere Zug, die Ableitung der Brüder Jesu aus einer früheren Ehe, dem Petrusevangelium mit dem Protevangelium gemeinsam war: welches andere alte Evangelium bietet sich dann für Justin

eher und passender dar, welches hat mehr Recht, als dasjenige zu gelten, aus welchem alle jene eigenthümlichen Züge stammen, als das Petrusevangelium, von dem wir wenigstens so viel wissen, dass es den einen jener beiden innerlich zusammen gehörenden Züge enthielt, durch welchen namentlich die Vorgeschichte so wesentlich modificirt werden musste? Zu dieser Annahme stimmt ja auch das vortrefflich, was uns Serapion von dem Petrusevangelium mittheilt, dass es 1) materiell nur wenig von den katholischen Evangelien abwich, also in einem innigen Verwandtschaftsverhältniss mit denselben gestanden haben muss, und dass es 2) wegen seiner Eigenthümlichkeit besonders von Doketen geschätzt wurde und dem Doketismus Nahrung geben konnte. Auch hierfür können wir den Grund noch erkennen. Erwägen wir nämlich jene Auffassung der nächsten Verwandten Jesu in ihrer vollen Bedeutung, so begreifen wir leicht, wie sehr gerade diese Darstellung dem Doketismus im weiteren Sinne, als der Aufhebung der menschlichen Realität der Person des Erlösers, wegen der Losreissung Jesu aus menschlichen Familienverhältnissen zusagen musste [1]).

1) Beiläufig finde hier noch eine Bemerkung über Tertullian's Verhältniss zu dieser Ansicht von den Brüdern Jesu Platz. Neander (Antignostikus 2. Aufl. S. 257) glaubt, Tertullian vertrete de monogamia c. 8. die später verketzerte und dem Protevangelium widersprechende Meinung, dass die Brüder Jesu wirklich später geborene Söhne der Maria (Matth. 1, 25) waren. Allein Tertullian will in dieser Stelle nur nachweisen, dass die beiden Arten von Heiligkeit, die wir auch Clem. Hom. III, 26 in anderer Tendenz zusammengestellt finden (die Ehe als die normale, die Ehelosigkeit nur als erlaubte Form der ἀγνεία), die Virginität und die Monogamie, in der Mutter Christi zusammenfielen: *Et Christum quidem virgo enixa est* ***semel nuptura ob partum****, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem, et* ***virginem*** *et* ***univiram****.* Der partus kann hier nur auf die kurz zuvor erwähnte Geburt Christi *(caro, qualis et concepit illud et peperit*, nämlich den Körper Christi), nicht auf die seiner Brüder bezogen werden. Die Verlobung der Maria *ob partum* hat nach Tertullian den providentiellen Zweck, ihre jungfräuliche Geburt zugleich in der (scheinbaren) Form der Ehe

Diese hier abermals in ihrer wesentlichen Begründung entwickelte Annahme von dem Gebrauch des Petrusevangelium bei Justin ist freilich eine Hypothese — wie könnte man denn hier ohne Hypothesen auskommen! —, aber eine solche, welche so einfach und innerlich wahrscheinlich ist, dass sie, bis eine bessere Lösung des Problems gegeben ist, mit vollem Recht ihren Platz behaupten darf. Freilich darf sie, da Justin selbst seine Evangelien nirgends nennt, um mit Baur Paulus S. 300 zu reden, nur unter dem Gesichtspunkt der relativen Wahrscheinlichkeit, die ihr in Vergleichung mit anderen Ansichten zukommt, aufgefasst und beurtheilt werden. Sie ist aber auch vollkommen ausreichend, um die eigenthümlichen Erscheinungen bei Justin zu erklären, ohne dass man wegen solcher Bestandtheile, die sich allerdings auch in dem Hebräer-Evangelium finden, wie die Feuererscheinung bei der Taufe u. s. w., noch ausserdem den Gebrauch dieses Evangelium anzunehmen brauchte. Finden wir überhaupt noch lange im zweiten Jahrhundert den Gebrauch ausserkanonischer Evangelien, der sich ja z. B. aus dem Brief des Barnabas und aus dem zweiten Brief des römischen Clemens gar nicht wegleugnen lässt, so ist es ganz in der Ordnung, dass Orientalen, wie Papias und Hegesipp, nach Euseb. K.G. III, 39. IV, 22 das palästinensische Hebräerevangelium gebrauchten, während der im Abendland lebende Justin das Petrus-Evangelium benutzte [1]).

---

vor sich gehen zu lassen. Nur so ist die Mutter Jesu zugleich Jungfrau und Gattin eines Mannes.

1) Gelegentlich lasse ich hier noch die Berichtigung zu meinen krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's u. s. w. S. 375 folgen, dass auch der Apostel Bartholomäus Rec. I, 59 erwähnt wird, so dass die zwölf Apostel vollzählig werden.

III.

Kritische Bemerkungen über Liebner's Dogmatik [1]).

Von

C. Schwarz
in Halle.

Schon an einem anderen Orte [2]) ist darauf hingewiesen worden, wie die neuesten Bearbeitungen der Dogmatik (durch Liebner, Lange, Martensen) mannigfache Elemente aus der Hegel'schen wie der Schleiermacher'schen Theologie in sich aufgenommen haben und augenscheinlich dem spekulativen Triebe, der seit einem halben Jahrhundert die deutsche Theologie beherrscht, nicht haben widerstehen können, so wenig derselbe auch in ursprünglicher Kraft und Unverfälschtheit bei ihnen wieder zu finden ist. Charakteristisch für alle diese Arbeiten ist, dass der in der letztvergangenen Epoche der Dogmatik sehr scharf accentuirte Gegensatz zwischen Schleiermacher'scher und Hegel'scher Theologie sich hier schon fast ganz verloren und in dem etwas charakterlosen Medium, „moderne Spekulation" seine Versöhnung oder richtiger seine Abschwächung gefunden hat. Damit hängt denn weiter zusammen die vorherrschende Hinneigung solcher Spekulation zur kirchlichen Rechtgläubigkeit, welche freilich an manchen Punkten verinnerlicht und vergeistigt, aber nirgends gründlich und völlig umgearbeitet und mit der Kritik bis in ihre letzten Schwächen und Aeusserlichkeiten verfolgt ist. Es ist mit Ei-

---

1) Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt von Th. A. Liebner. Erster Band; erste Abtheilung. Göttingen 1849.

2) Allg. Monatschrift für Literatur von Ross und Schwetschke, Oktober 1850.

nem Worte die Kritik hier nicht zu ihrem Rechte gekommen, es ist der Auflösungsprocess, welcher bereits seit einem Jahrhundert in Deutschland, von den verschiedensten Ausgangspunkten her, das alte Dogma zerfressen hat, zu leicht genommen, es ist oberflächlich restaurirt worden, — freilich in einer Zeit, die der Restauration auf allen Gebieten des Lebens also auch wohl in der Wissenschaft besonders günstig erscheint. Aber die Erinnerungen an die grosse Vergangenheit der Philosophie und Theologie wirken, so hoffen wir, bei Manchen wenigstens in so weit nach, dass sie das Halbe, Matte und Unschöpferische dieser Restaurationsdogmatik wohl erkennen und den unklaren Synkretismus der Epigonen nicht für eine neu anbrechende Epoche der Theologie halten werden. Ganz besonders trägt, unserer Ansicht nach, das hier näher zu besprechende Liebner'sche Werk, diesen Charakter synkretistischer Unklarheit und Gährung an sich, und bei dem ernstesten Wahrheitsstreben, wie der anerkennungswerthesten fleissigen Berücksichtigung aller irgend wichtigen dogmatischen Erscheinungen der letzten Zeit, ist das Resultat unerquicklich und undurchsichtig, ein Nebelbild, welches immer wieder zerrinnt, und welches gewiss nicht für die Mühen des hin und her Gezogenwerdens durch Excerpte aus Göschel'schen, Dorner'schen, Fischer'schen oder gar Kahnis'schen Schriften entschädigt. Es ist überhaupt viel zu viel Vorarbeit in das Werk selbst hinein gezogen und darum denn auch wieder das abschliessende eigene Urtheil viel zu wenig zur Klarheit gebracht. Es fehlt von vorne herein an einer einheitlichen, organischen Grundanschauung und wie sinnig der Verfasser auch im Einzelnen ist, scheint es doch, als ob sich der eigene Gedanke immer nur aus der Friktion mit Anderen erzeuge, nicht aber aus der schöpferischen Quelle einer lebendigen Gesammtanschauung hervor fliesse. Fast möchten wir behaupten, was freilich einer nachträglichen Bestätigung im weitern Verlaufe dieser Anzeige bedarf, die Liebner'sche Christologie sei stückweise zusammengefasst aus drei verschiedenen Bestandtheilen — 1) seinem „trinitarischen Unterbau", auf welchen er immer ein besonderes Gewicht legt,

und der wesentlich aus nichts Anderem besteht als in der bekannten Trinitätsconstruktion des Richard a St. Victore aus dem Begriff der göttlichen Liebe, — 2) der Göschel-Dorner'schen Doktrin von Christo dem Urmenschen, d. i. der Zusammenfassung aller menschlichen Individualitäten, und 3) dem zuerst wieder durch Thomasius hervorgehobenen Gedanken einer Bedeutung der Selbstentäusserung (κένωσις) Christi, als der Grundbedingung seiner menschlichen Persönlichkeit. — Wenigstens bilden diese Gedanken, mit den mannigfachen Reflexionen, die sich um sie herum spinnen, den Kern des Ganzen, so weit derselbe uns erkennbar geworden ist. — Die ausführlichere Vorrede des Werkes ist sehr Viel verheissender, wenn auch nur andeutender Art und zeigt, dass der Verfasser die Grösse der Aufgabe recht wohl kennt, auch im Allgemeinen das Streben der Zeit richtig beurtheilt, — nur Schade, dass er in der Ausführung so weit hinter seinen Idealen zurück geblieben, und das Ziel, welches er verfolgt, auf so verkehrten Wegen zu erreichen strebt! Er ist zu der Ueberzeugung gekommen, „dass das christliche System darum das höchste sei, weil es wahrhaft und in höchster Instanz ethisches System, Willens-Freiheitslehre, ethischer Personalismus sei" (VIII). Eine nicht genug zu beherzigende Wahrheit, deren Folgen, wie Liebner selbst sagt, sich noch gar nicht ermessen lassen! Aber, es wäre doch zu wünschen gewesen, dass er wenigstens den Versuch gemacht, diese Folgen zu ermessen, d. h. den Gedanken in seiner Reinheit und Ganzheit durchzudenken! Daran fehlt es in der That ganz. Oder gehört es zum „ethischen Personalismus", dass Gott in sich drei-persönlich, dass Christus aller menschlichen Individualitäten Urbilder in sich sammelt, dass von ihm eben so sehr das *non posse peccare* als das *posse non peccare* gilt? Hat Liebner ein Recht dazu, bei jeder Gelegenheit den Vorwurf einer „nur physischen" Betrachtung auszusprechen, den er gleichmässig auf die alte Kirchenlehre wie auf die Schleiermacher'sche Christologie anwendet, wie er namentlich von Schleiermacher behauptet, nur durch die physische Betrachtung des Sein's Gottes in

Christo sei seine Christologie, ja seine ganze Dogmatik möglich, jeder Tropfen Freiheit löse sich hier auf (S. 305)? Hat Liebner dazu ein Recht? Er, der alles Mögliche gethan hat, die ethische Persönlichkeit Christi unermessbar zu machen, indem er dieselbe in eine Allpersönlichkeit, in das Göschel-Dorner-Conradi'sche Unwesen eines Collectivums aller menschlichen Individualitäten verwandelt hat! Er, der in diesem Sinne an Rothe tadelt, dass er die „reale Naturallseitigkeit Christi nicht begriffen und nachgewiesen habe (S. 381), der sich nicht dabei befriedigen kann, wenn, wie diess bei Rothe geschehen ist, die Unsündlichkeit Christi als das Resultat seines Willens wie seiner „relativ richtigsten" Erziehung erklärt wird, — der vielmehr das *non posse peccare* schon in den menschlichen Anfang Christi verlegt und diese ethische Unfehlbarkeit, bei welcher jede Möglichkeit der Sünde ausgeschlossen ist, ihm im Namen seiner göttlichen Sohnschaft beilegen zu müssen glaubt! Doch hierüber noch ausführlicher! Nur das sollte hier sogleich gerügt werden, dass Liebner nur zu sehr sich darin gefällt, mit modernen Gedanken und Worten, wie: „Personalismus, Ethicismus, ethische Betrachtung der Religion u. s. w." zu prunken, ohne derselben wirklich mächtig zu werden und ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen. Es sind diess eben nur Verheissungen, die nicht gehalten werden, unklare Velleitäten, die nicht zum Durchbruche gekommen, Worte, die dazu dienen sollen, die entgegenstehenden Ansichten, „als nur einer physischen Betrachtung angehörig", desto leichter zu beseitigen.

Das vorliegende Werk will die Dogmatik aus dem christologischen Princip darstellen. Aber wir erhalten in dem bis dahin Gegebenen nur erst diese erste Abtheilung des ersten Theils. Die Christologie soll nemlich den ersten Theil bilden und hier ist wieder nur ein Theil der Christologie zu Ende gebracht, nur erst die allgemeine Theanthropologie, welcher die soteriologische Christologie zunächst folgen soll. Wir haben es also mit Einem Worte hier mit den beiden grossen, die alte Kirche fast ausschliesslich bewegenden und eng zusammengehörenden Dogmen von der Trinität und

der Incarnation zu thun. — Die drei ersten Abschnitte dienen dazu, die Aufgabe erst zu stellen, eine historische Orientirung zur Lösung derselben; die drei folgenden die wirkliche Lösung zu geben. Was nun zunächst die Beurtheilung der kirchlichen Christologie betrifft, so sind für dieselbe von sichtbar entscheidender Bedeutung die von „kirchlich treuester Seite“ (d. i. von Thomasius in seinen „Beiträgen zur kirchlichen Christologie“) herkommenden Ausstellungen oder Fortbildungen gewesen. Wenigstens stimmt Liebner dem Thomasius völlig bei, dass er das *genus ταπεινωτικὸν*, welches in unserer alt-lutherischen Christologie eigentlich ganz fehlt, zu seinem Recht gebracht, dass er die Menschwerdung als Selbstbeschränkung des λόγος und nicht als einfache *assumtio* der menschlichen Natur betrachtet, dass er mit Einem Worte die *communicatio idiomatum* als das, was sie sein soll, das ist als ein Verhältniss der Gegenseitigkeit fasst, vermöge dessen nicht allein die göttliche Essenz, Kräfte und Attribute realiter der menschlichen Natur mitgetheilt werden, sondern eben so sehr die menschliche Essenz, in ihrer Beschränktheit und Endlichkeit zu einer wirklichen und wahrhaften Beschränkung des göttlichen λόγος wird. Bekanntlich hat Thomasius in Allem dem gar nichts Neues gesagt und nur anerkannt, dass der von Dorner, Baur und Strauss längst und sehr gründlich nachgewiesene Mangel der Consequenz ein wirklicher Mangel sei. Das Neue besteht nur darin, dass Thomasius glaubt, (und ihm stimmen hierin seine lutherischen Freunde Harless, Delitzsch u. A. bei) die orthodoxe Lehre durch diese Consequenz der *communicatio idiomatum* fortbilden zu können, während er sie in der That ihrer völligen Auflösung entgegen führt. Denn schon Dorner hat mit Recht als auf das Grundgebrechen der ganzen orthodoxen Lehre von dem chalcedonensischen Symbol bis auf die *Formula concordiae,* auf die dualistische Voraussetzung zweier fundamental verschiedener Naturen, einer unendlichen und einer endlichen, hingewiesen; auf die Aufhebung dieser Grundvoraussetzung, welche alle Verwirrungen und alle unlösbaren Schwierigkeiten hervorruft, kommt es an. Diese radikale

Nur allein kann helfen, nicht aber ein Hervorheben der *κένωσις*, der Selbstbeschränkung des *λόγος*, welche höchstens dazu dienen kann, den trügerischen Schein der Menschlichkeit, für eine Zeit, (während des irdischen Lebens Christi), auf den übermenschlichen *λόγος* zu werfen. So gibt es denn von der altkirchlichen dualistischen Voraussetzung aus in der That immer nur die Alternative: entweder ein äusserliches Nebeneinander der beiden grundverschiedenen Naturen; oder Verklärung, Verwandlung, Vergöttlichung der menschlichen Natur. Die lutherische *communicatio idiomatum* ist gar nicht ein realer gegenseitiger Austausch der beiden Naturen, sondern nur Vergöttlichung der menschlichen, Rückkehr zu den alten alexandrinischen Formeln, zum Eutychianismus und Schwenckfeldianismus, wie die Reformirten nicht mit Unrecht behaupteten. Aber die Thomasius'sche „Selbstbeschränkung des *λόγος*" ist eben so wenig die letzte Durchbildung der *communicatio idiomatum*, vielmehr nur der Anfang ihrer Auflösung. Hier theilt in der That nur die menschliche Natur der göttlichen ihre Schranke mit, nicht aber die göttliche der menschlichen ihre Schrankenlosigkeit. Beides zugleich ist ja eine Unmöglichkeit, ein vollkommener Widerspruch. Und nur eine Art von successiver Gegenseitigkeit tritt dadurch ein, dass während des irdischen Lebens Christi (*in statu exinanitionis*) die Beschränkung der menschlichen Natur, dagegen im Zustande der Erhöhung die Schrankenlosigkeit der göttlichen Natur vorherrscht. Wenn Thomasius darauf dringt, dass Christus uns völlig homogen werde, dass der göttliche *λόγος* in ihm sich zu seiner menschlichen Natur verhalte, analog wie in den übrigen Menschen der göttliche Lebensgeist zu der gesammten geistig-leiblichen Natur; so ist diess freilich nur eine Analogie, die aber sehr deutlich auf die Consequenz des ganzen Gedankens hinweist. Eine solche völlige Homogeneität, eine wirklich und völlig menschliche Beschränkung des Göttlichen ist nur denkbar, wenn das Göttliche nicht mehr als ein ewig persönlicher *λόγος*, mit den metaphysischen Prädikaten der Allmacht, Allwissenheit u. s. w., bestimmt wird, sondern als das allgemein menschliche *θεῖον*,

d. h. als das Gottesbewusstsein, Gottesgefühl, Gottesliebe des Menschen. Mit Recht hat daher schon Schneckenburger bemerkt, dass die Thomasius'sche κένωσις des λόγος in letzter Consequenz zum „Panchristismus" führe, d. i. zur völligen Identität des menschgewordenen λόγος mit dem allgemein-menschlichen θεῖον. Dass Thomasius selbst diese Consequenz nicht will, und diess menschliche θεῖον nur als Analogie anführt zur Verdeutlichung seiner „Selbstbeschränkung des λόγος", nicht aber als die Wahrheit, in welche sich der λόγος-Begriff aufzulösen hat, versteht sich von selbst, zeigt aber nur von der Bewusstlosigkeit, mit welcher er und seine lutherischen Freunde das lutherische Dogma unterminiren, welches sie fortzubilden meinen.

Liebner stimmt, wie gesagt, im Wesentlichen mit der Lehre von der κένωσις überein und sieht in ihr eine wichtige Fortbildung des kirchlichen Dogma's, wenn gleich er sonst noch manche Mängel, namentlich in der „nicht revidirten Trinitätslehre" an der Thomasius'schen Schrift zu rügen weiss. Indessen zeigt sich auch darin bei ihm ein spekulativer Instinkt, dass er die kirchliche Christologie tadelt wegen „der mangelnden Herausstellung der ursprünglichen und wesentlichen Beziehung der Gottmenschheit zur Menschheit". — Er tritt in dem alten Streit über das Verhältniss der Menschwerdung Gottes zur Sünde auf die Seite derjenigen, welche behaupten, dass auch abgesehen von der Sünde und deren Aufhebung die Idee der Inkarnation oder der Theanthropologie ihr Recht habe. Er behauptet, dass die Bewegung Gottes zur Welt mit der Schöpfung begann, dass die Menschheit in der Schöpfung schon christologisch bestimmt sei, und dass die Gottmenschheit nichts Anderes als die nothwendige Vollendung der Schöpfung sei. Aber man möge ja nicht glauben, dass damit die göttliche Natur Christi mit dem allgemein-menschlichen θεῖον, mit dem Ebenbilde Gottes im Menschen, auf Eine Linie gestellt werde, dass die Einzigkeit und Ausschliesslichkeit seiner Gottes-Sohnschaft dadurch irgend eine Beeinträchtigung erleide. Dafür bürgt schon das Gewicht, welches überall auf den „trinitarischen Unterbau" ge-

legt wird. In Christo ist die zweite Person der Gottheit Mensch geworden, nicht aber ein unpersönlich-Göttliches zur Entwickelung und Vollendung gekommen. — Daher genügt ihm auch in Einer Beziehung durchaus nicht die spekulative Christologie, wie sie von Fischer (Idee der Gottheit), Göschel, Dorner (in dem Schlusswort zu seiner Geschichte der Lehre von der Person Christi, erste Auflage) und Lange (in seinem Leben Jesu) gegeben ist, so sehr er sich sonst derselben anschliesst und ihre Resultate adoptirt. Er vermisst hier nemlich überall die theologische Begründung in der Trinitätslehre; er ist sehr geneigt, sich den Urmenschen, das Haupt der Menschheit, als den Inbegriff aller menschlichen Vollkommenheit, gar als die Summe aller menschlichen Individualitäten gefallen zu lassen, aber er verlangt noch mehr, die Zurückführung dieses Urmenschen auf die zweite Person der Gottheit, durch welche er erst zum Gottmenschen wird. Namentlich vermisst er diese „theologische" Construktion der Christologie bei Lange, der, darin Schleiermacher am nächsten stehend, auf die religiöse Genialität und die universale Kraft des Genius das Hauptgewicht legt. Dagegen bemerkt Liebner, dass die Menschheit in ihren universalsten Individuen immer nur eine relative Allgemeinheit producire, dass demnach das schlechthin allgemeine, Alles umfassende Individuum ihr nicht ursprünglich angehöre (S. 59). Die „ungeheure Kluft" zwischen dem grössten Universalgenie und Christus könne nicht durch blosse Anthropologie ausgefüllt werden, sondern nur durch tiefere Theologie oder Trinitätslehre (S. 60).

Nach dieser historischen Orientirung, aus welcher wenigstens in den allgemeinsten Zügen die Richtung, der Liebner zustrebt, klar geworden ist, geht er in dem Abschnitt IV zu einer positiven Construktion der Trinitätslehre über. — Allein auch hier haben wir zu Anfang wieder eine Masse ziemlich unverarbeiteten geschichtlichen Materials zu überwinden, ehe die eigene Ansicht des Verfassers sich genauer abgrenzt. Wir erfahren freilich sogleich, dass die Trinitätslehre nichts ist als der volle Begriff des Absoluten und das

Absolute nichts als die ewig in sich realisirte Liebe (S. 70.71). Aber nun werden wir wieder rückwärts geführt, um zu erkennen, dass der Gottesbegriff der neueren Philosophie überall als ein unvollkommener sich erweise, dass wir nur eine Scala von Abstraktionen vor uns haben, wenn Gott, welcher die absolute Liebe sei, bestimmt werde: 1) als absolutes Subjekt oder Persönlichkeit im Sinne des modernen Theismus, 2) als absolutes Denken wie bei Hegel, 3) als absolute Causalität, Urkraft, Lebendigkeit, wie bei Schleiermacher, 4) als Substanz wie bei Spinoza, 5) als rein absolutes Sein.

Das viele Unwahre, Halbwahre und Unklare in diesen Expositionen kann nicht im Einzelnen durchgenommen werden, nur einige Worte der Berichtigung über den Schleiermacher'schen Gottesbegriff wie über den des neueren spekulativen Theismus mögen hier vergönnt sein. Von Schleiermacher wird gesagt, er unterscheide sich nur dadurch von Spinoza, dass bei ihm die Substanz in die absolute Ursächlichkeit umgesetzt oder von dieser erfüllt sei; in der Dialektik wiege das reine Spinozistische Schema vor und die Schleiermacher'sche „transcendentale Einheit" sei wesentlich nichts Anderes als Spinoza's absolutes Sein. Es ist diess durchaus oberflächlich und unrichtig und nur allzu leicht hat, wie es scheint, Straussens Ausspruch, dass man alle Hauptsätze des ersten Theils der Schleiermacher'schen Dogmatik in Formeln Spinoza's zurück übersetzen könne, bei dem Verfasser Eingang gefunden. Ein genaueres Studium der Schleiermacher'schen Dialektik zeigt deutlich, dass die „transcendentale Einheit der Gegensätze" etwas ganz Anderes ist als die Spinozistische Substanz. Das Charakteristische dieser transcendentalen Einheit ist die Negation der Gegensätze, das ist die Negation der Welt, welche ja nichts anderes als die „Totalität der Gegensätze" ist. Das Verhältniss von Gott und Welt ist nicht das einfach Affirmative von Ursache und Wirkung, sondern das zweier Correlate, zweier entgegengesetzter Pole, die sich abstossen zugleich und anziehen. „Zwischen Gott und Welt," sagt Schleiermacher, „können wir kein anderes Verhältniss sehen, als ihr Zusammensein, hierin

liegt sowohl ihre Identität als ihr Gegensatz. Das Eine ist so einseitig wie das Andere". — Zum Ueberfluss spricht er sich (Dial. §. 183) ganz ausdrücklich über den Spinozistischen Pantheismus aus. Er sagt, die Spinozistische Gottheit sei nichts als „die höchste Kraft," diese aber ein durchaus unvollkommener Begriff, weil sie selbst noch Glied des Gegensatzes, wie auch das erste und höchste sei. — Ja! noch bestimmter erklärt er (Dial. S. 136) die Gottheit dürfe nicht als höchste Ursache gedacht werden, gleichviel ob als Schicksal oder als Vorsehung, „weil sie dadurch in einen Gegensatz käme, der nicht in ihr sei, in den Gegensatz nemlich von Sein und Bewusstsein." — Ebenso polemisirt er wiederholt, (S. 168. 422) gegen die Spinozistische Formel *natura naturans*, überall von dem Gedanken ausgehend, dass die Gottheit im Gegensatz gegen die Welt stehe, ihr immanent sei, aber als Negativität, als ihre Gegensätze beständig zur Einheit aufhebend. Es kann hier natürlich nicht gründlich auf den Schleiermacher'schen Begriff der transcendentalen Einheit, deren Indifferenz und unendliche Negation der Welt eingegangen werden, nur so viel sollte nachgewiesen werden, dass es unrichtig ist, auf Grund einzelner Stellen in den Reden über die Religion oder einiger Paragraphen der Dogmatik, in denen scheinbar der Causalitätsbegriff vorherrscht, Schleiermacher, der in der neueren Philosophie wurzelt und ohne Schelling gar nicht zu verstehen ist, einfach auf Spinoza zurück zu führen.

Noch weniger gerechtfertigt ist Liebners Beurtheilung des neueren spekulativen Theismus. Er macht demselben zum Vorwurf, dass er abstrakt sei, der Standpunkt des abstrakten absoluten Subjekts, der wohl mit dem Wissen, nicht aber mit dem Willen, mit der ethischen Seite der Persönlichkeit fertig werde (S. 106 ff.). Diess ist ganz unbegründet, denn dem spekulativen Theismus ist es keineswegs als solchem charakteristisch, das Selbstbewusstsein Gottes mehr hervor zu heben, als den Willen, und nur das ist ihm eigen, die Personen-Trias zu einer Dreiheit innerer Momente, die in dem Mittelpunkt Einer Person zusammen gehalten werden, umzugestalten. Frei-

lich glaubt Liebner, es könne Gott gar nicht als Liebe gedacht werden, ohne dass die Momente der Liebesthätigkeit sich hypostasirten, aber es ist doch historisch unwahr, von solcher Voraussetzung aus zu behaupten, der spekulative Theismus fasse die ideellen Geistesmomente nur theoretisch als Selbstbewusstsein, und kenne die tiefere Bedeutung der Persönlichkeit, des Willens, der Liebe nicht. Damit sind wir nun endlich an die Trinitäts-Construktion Liebner's, auf welche schon so oft hingedeutet, in Bezug auf welche so ausserordentliche Hoffnungen rege gemacht worden, heran getreten. Worin besteht diess grosse Geheimniss, der neue Wahrheits-Fund, die Lösung aller Räthsel der Dogmatik? In nichts, als einer Erneuerung, und wir müssen hinzu fügen, Verschlechterung der bekannten Trinitätslehre des Richard Victorinus. Die Construktion ist in kurzem die: Gott ist die absolute Persönlichkeit, und als solche die absolute Liebe. Denn das Wesen der Persönlichkeit ist nicht allein das Ausschliessende, das sich auf sich beziehe, sondern eben so sehr das Einschliessende, das sich auf Anderes beziehe, mit Einem Wort, die affirmative Seite der Persönlichkeit ist die Liebe. Gott also war die absolute Persönlichkeit, muss auch die absolute Liebe sein. Mit diesem Begriff der absoluten Liebe ist nothwendig gegeben, dass Gott sich in ein Anderes versetze, und zwar in ein wesensgleiches Anderes, denn sonst wäre der Akt des Versetzens nicht vollkommen, das unendliche Hinausgehen fände keinen unendlichen Gehalt. Der Gegenstand der absoluten Liebe muss selbst absolut sein. Damit ist die Nothwendigkeit zweier göttlicher Personen gegeben. Soll nun aber weiter das gegenseitige Sichversetzen nicht die unendliche Unruhe sein, so muss ein drittes ebenfalls Wesensgleiches gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung, die ruhige Einheit im Unterschied vermittelt wird. Damit Vater und Sohn in dem ewigen, sich an einander Aufgeben doch ewig selbständig seien, bedarf es eines dritten ewigen Objekts und Subjekts ihrer Liebe, welches sie beide gemeinsam lieben, und von dem sie beide gemeinsam geliebt werden. Der Geist macht die beiden ersten sowohl gegen

einander, als gegen sich selbständig, er ist das Princip des absoluten Gleichgewichts, der wahren Einigung im Unterschied (vgl. S. 111—119. 127—130.).

Offenbar ist diess eine nur sehr unwesentliche Modifikation der Trinitätslehre des Rich. Victor., welche auch auf die absolute Liebe zurückgeht und sich in den beiden Sätzen concentrirt, dass die wahre Liebe den persönlichen Unterschied und die höchste Liebe die Wesensgleichheit der Personen fordere. Der heilige Geist wird dann als Genosse der gegenseitigen Liebe gefordert, als Mitgeliebter, in dem die Liebe der zwei göttlichen Personen erst ihre Vollendung findet. Wie vortrefflich aber auch diese Deduktion Richards für jene Zeit mittelalterlich-scholastischer Theologie sein mag, wie sie denn geradezu als das bedeutendste in dieser ganzen Richtung bezeichnet werden kann, ist es uns doch gar wunderlich zu Muthe, wenn wir solche Scholastik ernstlich als eine Lösung des Problems, als einen Beitrag zur neuesten Fortbildung der Dogmatik angepriesen sehen. Oder genügt *nicht* allen solchen, auf die Gemüthlichkeit spekulirenden, populär-anthropopathischen Vorstellungen von einem Kreise dreier Liebe bedürftigen, und Liebe austauschenden göttlichen Personen gegenüber als Erwiderung die einfache Grundwahrheit des Monotheismus: das Absolute ist nur absolut als Einheit, nicht als Vielheit, die Mehrheit der göttlichen Personen, die sich als solche beschränken, hebt das Wesen der Gottheit auf? Es ist uns sehr wohl bekannt, dass die theologische Scholastik aller Zeiten sich bemüht hat, diesen immer wiederkehrenden Anstoss des christlichen Monotheismus an den drei Personen der Gottheit zu beseitigen oder abzustumpfen, aber auch eben so unzweifelhaft ist es, dass seit Augustin's Werk *de trinitate* und dem *Symbolum quicunque* bis auf Quenstedt und Twesten alle Trinitätsversuche sich in einem widerspruchsvollen und haltlosen Schwanken zwischen Tritheismus und Sabellianismus bewegen, und dass alle Verwahrungen gegen den Tritheismus, alle Rechtfertigungen der drei göttlichen Personen nur durch Aufhebung des Begriffs Person, durch Auflösung der concreten Persönlichkeiten in *modi existendi,*

relationes, durch psychologische Analogien, oder Vergleichung mit göttlichen Eigenschaften zu Stande gebracht werden. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, dass Liebner uns über den Begriff der Person in der Gottheit, über den Unterschied der göttlichen und menschlichen Person, über die Möglichkeit sich einen persönlichen Unterschied vorstellig zu machen, der jeglicher Realität entbehrt und sich auf eine Verschiedenheit der Relationen reducirt, irgend genügende Auskunft gegeben hätte; wir würden ihm gerne dafür seine Victorinischen Spekulationen erlassen haben. Sollen wir uns aber auf diese noch schliesslich alles Ernstes einlassen, so liegt offenbar das Hauptgewicht, ja die ganze Beweiskraft auf dem Satze, dass Gott als die absolute Liebe auch nur ein absolutes Wesen, ein Wesensgleiches zum Gegenstande dieser Liebe haben könne. Liebner macht es dem spekulativen Theismus zum Vorwurfe, dass er keine absolute Liebe kenne, dass für ihn sowohl die Macht wie die Liebe Gottes sich nur auf die Welt beziebe, zur blossen Weltpotenz werde, dass überall die Sorge um die Welt zu gross sei und zu früh komme (S. 107). Dem ist aber entgegen zu halten, einmal dass Gott sich selbst liebt, und in dieser Subjekt-Objektivität, dem Kern seiner Persönlichkeit, allerdings einen absoluten Gegenstand seiner Liebe hat, denn dass die Welt eben nicht blosse Endlichkeit ist, sondern endlich-unendlichen Wesens, und dass Gott an ihr nicht die Endlichkeit, sondern die Unendlichkeit, die Göttlichkeit, die immer steigende, sieghafte Gewalt göttlicher Energie liebt. So ist die Liebe Gottes nichts Anderes als seine Selbstoffenbarung in der Welt, seine fortgesetzte, alle Endlichkeit vergöttlichende Weltthätigkeit. Sollte aber wirklich, wie Liebner meint, um für die göttliche Liebesthätigkeit Raum zu gewinnen und ihr das allein angemessene Objekt unterzubereiten, nothwendig sein, eine Mehrheit göttlicher Personen zu constituiren, so wäre doch gar nicht einzusehen, weder warum von der Zweiheit zur Dreiheit fortgeschritten, noch warum nicht über die Dreiheit hinaus geschritten wird. Denn der „Mitgenosse der Liebe," den Rich. Victorinus fordert, ist doch schon ein Ueberfluss für den engsten Liebesbund, und

wird dieser einmal zugelassen, so kann auch nichts entgegen stehen, die Liebesgemeinschaft noch mehr zu erweitern, die Mitgenossenschaft zu vermehren, und in polytheistischer Weise den Himmel zu bevölkern. Noch weniger glücklich erscheint die Liebner'sche Begründung des Geistes, und diese einzige Abweichung von Richard muss geradezu als eine Verschlechterung bezeichnet werden. Er nimmt nämlich an, der Vater sei in seiner Liebe an den Sohn, und der Sohn an den Vater, ein Jeder als Subjekt an den Andern als Objekt „verloren," und der Geist müsse nun hinzutreten als gemeinsames Objekt für die beiden, damit ein Jeder sich wieder als Subjekt sammle, „sich in sich zurücknehme" (S. 139). Welch' eine Liebe und wie unwürdig des absoluten Wesens! Ein haltloses sich Verlieren und Zerfliessen, wie es selbst im menschlichen Liebesbunde nur charakterloser Weichlichkeit zukommt! So weit ist dieser anthropopathische Tritheismus herunter gekommen!

Von der Trinitäts-Construktion hinweg, mit Uebergehung des fünften historischen Abschnittes, der die verschiedenen trinitarischen Versuche zusammenstellt und bespricht, wenden wir uns zu der eigentlichen Theanthropologie, dem Zielpunkt des ganzen Werkes (Abschnitt VI.). Auch hier wieder sehr viel störendes historisches Beiwerk, das zur Seite liegen bleiben muss! Die Entwicklung beginnt damit, der Menschheit wahres Wesen sei: Gott haben, empfangen, Form, Gefäss für Gott, — θεοφόρος zu sein. Die Idee der Menschheit werde im Christenthum zweifach gelehrt, einmal ewiger Weise als ewige Menschheit, dann in zeitlicher Existenzform und hier wieder einmal in einer Vielheit, welche die Idee relativ, dann in der Einheit, welche sie absolut darstellt. Die Menschheit sei also zu betrachten 1) immanent trinitarisch, als ewiger Sohn, ewige Gottmenschheit; 2) creatürlich-anthropologisch als religiöse Menschheit; 3) christologisch, als wirkliche Gottmenschheit.

Gegen diese Grundlegung der Christologie müssen wir sogleich Protest einlegen als den eigenen Forderungen des Verfassers durchaus widersprechend. Er selbst eifert ja in

seiner Trinitätslehre entschieden dagegen, dass die zweite Person zur Weltpotenz gemacht, mit der ewigen Weltidee identificirt werde. Wie kann er denn die ewige Menschheit, welche doch nur die Spitze und das τέλος der Welt ist, dem göttlichen, wesensgleichen Sohne ohne weiteres substituiren? Wie kann er, dessen ganze Trinität daran hängt, für Gott einen θεὸς δεύτερος als Object seiner Liebe zu gewinnen, in die göttliche Trias die Menschheit mit aufnehmen? Der Grund zu diesen widersprechenden Erklärungen liegt offenbar in der Schwierigkeit, anders einen nothwendigen, spekulativen Uebergang von der göttlichen Trinität zur Menschwerdung des λόγος zu finden. Dazu muss nun doch wieder die ewige Menschheit zu Hülfe genommen werden, so verächtlich sie auch früher behandelt worden. Und so erst kommt man glücklich zu den spekulativen Wendungen, „die Offenbarung Gottes in der Welt sei nur die zeitliche Setzung oder Fortsetzung dessen, was absoluter oder ewiger Weise im immanenten göttlichen λόγος geschehe" (p. 282. 283), „die Lehren von der Schöpfung und der Menschwerdung bilden nur die Eine, wahrhaft konkrete Idee der göttlichen Offenbarung an die Welt" und dergleichen mehr (p. 284). So schön und vortrefflich das Alles klingt, dürfen wir doch nicht all zu viel auf diese spekulativen Brocken geben, denn sie sind nicht ernstlich gemeint und erhalten auch sehr bald ihre engherzige theologische Restriction. Diess zeigt sich aufs deutlichste in der Unterscheidung zwischen der kreatürlichen Menschwerdung, wie sie dem Menschengeschlecht als solchem eigen ist und der Menschwerdung Christi. Ein recht entschiedener, unübersteiglicher und fixer Unterschied muss hier nothwendig von dem positiven Theologen aufgestellt werden, denn ohne einen solchen wäre ja das ganze Christenthum in Gefahr! Es versteht sich von selbst, dass die Schleiermacher'sche Sündlosigkeit Christi durchaus nicht genug und dass sie nur mit einer gewissen Herablassung, als eine Abschlags-Zahlung angenommen und geduldet wird. Sie bildet nur die äusserste Grenze der Christlichkeit, während L. im vollen Mittelpunkte derselben steht. Dieser Mittelpunkt christlicher Wahrheit, dieser christologische Kern

der ganzen Dogmatik ist nun aber nichts Anderes als die bekannte Göschel-Dorner'sche monströse Vorstellung von der Allpersönlichkeit Christi, die ihm als dem Urmenschen zukomme. Diese christologische Verirrung hat augenscheinlich keine andere Bedeutung als den Gegensatz gegen die Strauss'sche Einwendung, dass Christus nicht die absolute, die vollkommene Menschheit darstellen könne, weil er nur ein Einzelner, ein Bruchtheil derselben sei, und Absolutheit sich eben nur in der Allheit der sich gegenseitig ergänzenden Individuen offenbare. Göschel und Dorner ist in ihrem Widerlegungs-Eifer das Unglück begegnet, dass sie die falschen Prämissen des Gegners aufgenommen und sich so eigentlich ganz und gar auf den Grund und Boden desselben gestellt haben. Denn auch sie gehen von der verkehrten Voraussetzung aus, die Absolutheit könne sich nur in der Allheit der Individuen offenbaren und treten nur darin Strauss entgegen, dass sie diese Allheit dem Einzelnen Christus vindiciren, indem sie die abentheuerliche Annahme nicht scheuen, in ihm sei der Gattungsbegriff selbst, der Urmensch zur Erscheinung gekommen, während in allen Andern nur ein Bruchtheil des menschlichen Wesens herausgetreten. Liebner bewegt sich ganz in diesem Vorstellungs-Kreise. Ihm ist die Menschheit „ein geschlossenes Ganzes, ein System, in dem jeder Einzelne ein einseitiger Ausdruck des göttlichen λόγος ist.“ Damit ist schon die Möglichkeit gegeben, „dass der λόγος das, was die Einzelnen vereinzelt, relativ sind, in ganzer Fülle sein werde“ (s. 286 ff.). Christus ist als das Haupt die Zusammenfassung der menschlichen Natur, „die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systems der natürlichen Gaben der Menschheit“ (S. 313). Die Anderen sind nur Abstraktionen, nur einseitige Natur, Adam und die adamistische Menschheit stellen nur *disjecta membra* der Menschheit dar, während Christus die ganze menschliche Natur angenommen hat und sich so als Central-Individuum bewährt (vergl. S. 313—315).

In dieser modernsten Christologie stecken unserer Ueberzeugung nach zwei gleich grosse Irrthümer. Einmal der,

dass alle einzelnen Menschen nur Abstraktionen und Theilchen des Gattungsbegriffs seien. Diess ist der Strauss'sche Irrthum, recipirt von seinen Gegnern. Die Individualität ist darnach nichts Andres als eine Beschränkung, während sie eine Bereicherung ist. Und der Gattungsbegriff ist darnach nur die Summe, das Mosaik aller einzelnen Atome, während er die gemeinsame lebendige Grundlage und das *prius* derselben ist. Das Verhältniss der Individualität zur Gattung ist nicht das, dass ein Theil des Gattungsbegriffes in ihr verwirklicht wird, sondern das, dass der ganze Gattungsbegriff in das Einzelwesen hinein gelegt und in seine Einzelheit reflectirt wird. Also die menschlichen Individuen sind nicht Abstraktionen, sondern Concretionen! So viel gegen Strauss, Göschel, Dorner, Liebner u. s. w. gemeinschaftlich und gegen die verkehrte Lehre von den *disjectis membris*, welche schon gut und gründlich in der Schaller'schen Schrift „der historische Christus" widerlegt ist. Der zweite Irrthum ist den gläubigen Theologen allein eigen und steht im graden Gegensatze gegen Strauss. Er besteht in der Sammlung der Individualitäten in Ein Individuum. Hier findet offenbar eine Verwechslung von Allgemeinheit und Allheit, von Qualität und Quantität, von intensivem Werthe und mechanischer Cumulirung Statt. Und bei dieser Verwechslung wird die Person Christi zu einem ganz unpersönlichen, (weil allpersönlichen) unmenschlichen und unvorstellbaren Wesen gemacht! Wenn Liebner selbst von der „Naturallseitigkeit" Christi öfter unvermerkt den Uebergang macht zu dem „Centralindividuum", dem „historischen Haupte der Kirche", welches die christliche Gemeinschaft organisch verbindet, ihr Mittel- und Einheitspunkt ist, so schieben sich hier schon zwei ganz verschiedene Vorstellungen in einander und mischt sich verwirrend Wahres mit Falschem. Denn man kann sehr wohl fest halten an der „centralen" Stellung Christi, an dem „historischen Haupte der Kirche" und doch die exorbitante Vorstellung der „Naturallseitigkeit" aufs entschiedenste verwerfen. Die centrale Stellung Christi, seine historische Dignität und Einzigkeit gründet sich nicht darauf, dass er aller menschlichen Individualitäten

Urtypen in sich trägt und damit, wie Dorner sagt, eine ganz aparte „kosmische" Stellung einnimmt, er kann vielmehr eben so sehr ohne diese Stellung Erlöser als trotz derselben unfähig zum Erlöser sein. Seine Dignität als Haupt der christlichen Kirche kann nur auf der Reinheit und Intensität, auf der primären, schöpferischen Kraft seines Gottesbewusstseins oder seiner Gotteinheit beruhen, da diese Qualität vollkommen ausreicht, aber auch durchaus erfordert wird, um ihn zum Centrum der christlichen Entwicklungsreihe zu machen. Man sieht leicht, die Reinheit und Intensität des religiösen Bewusstseins, das schöpferische Hervorbrechen der absoluten Religion in ihrem ersten Träger und Verkündiger, durch den für alle Zeiten die Grundfigur des religiösen Verhältnisses gefunden und ausgesprochen ist, hat so sehr nichts zu thun mit einer Cumulirung menschlicher Individualitäten, dass durch sie nur ein widerlich-unheimlicher Zug in die reine Durchsichtigkeit seines Wesens fällt. Mit Einem Worte: die Centralpersönlichkeit ist nicht identisch mit der Allpersönlichkeit, die dominirende, ganze Geschichtsperioden bestimmende Kraft einer Persönlichkeit beruht nicht darauf, dass in sie noch eine Anzahl oder gar die Allheit anderer Persönlichkeiten eingeschachtelt ist, sondern darauf, dass sie das Allen Gemeinsame in objektiver, darum Allen zugänglicher Form ausspricht und in's Leben stellt, womit freilich immer gerade die Tiefe und Ursprünglichkeit der eigenen Persönlichkeit, der individuellen Geisteskraft verbunden sein muss. Wir schliessen damit: Soll die menschliche Persönlichkeit überhaupt noch menschlich bleiben, so muss sie Einzelheit sein, denn diess ist die Naturbasis der Person und alle Menschlichkeit wird zerstört durch jene chimärische Naturallseitigkeit; — soll sie aber sich zur universalen Person erweitern, so kann sie es nicht anders als durch Einkehr und Vertiefung in das allgemeine Wesen der Wahrheit, das sie an den Tag des Bewusstseins stellt und in die Mitte des wirklichen Lebens einpflanzt. Die universale Persönlichkeit ist die, welche das Allen Gemeinsame, nicht die, welche das Jedem Einzelnen Eigene darstellt!

Wir haben nach allen diesen Erörterungen schliesslich nur noch Einen für Liebner's Christologie charakteristischen Punkt in Kürze zu besprechen. Bis dahin ist nur von der „Naturseite" des Wesens Christi die Rede gewesen und Liebner legt ein besonderes Gewicht darauf, im Unterschied von Göschel, Dorner u. s. w., auch die ethische Seite seiner Persönlichkeit in die Entwicklung aufgenommen zu haben. Diese ethische Seite besteht nun merkwürdiger Weise, wie schon oben angedeutet wurde, darin, das Christus sittliche Unfehlbarkeit zukomme und zwar nicht nur als Wirklichkeit, sondern auch als Nothwendigkeit, als ein non posse peccare, das nicht das Resultat seiner Selbstbestimmung, sondern der Uranfang und das *prius* derselben ist. Er nennt es in diesem Sinne eine „Ausweichung", Christum nur als erneueten, reinen Adam mit sittlicher Labilität zu denken. Schon dadurch, meint er, sei diese Ansicht widerlegt, dass der erste Adam ohne eine sündliche menschliche Gemeinschaft gelebt, dass also der zweite in einer viel ungünstigeren Lage gewesen und gar keine hinreichende Sicherheit gehabt, nicht in die sündliche Gemeinschaft hinein gezogen zu werden (S. 305). Aber, je weniger gross die Sicherheit, desto grösser offenbar der ethische Werth und je grösser die Sicherheit, desto weniger gross dieser. Wir wollen hier nicht weiter mit dem Verfasser streiten, ob sein schon nothwendig-sündloser Christus würdiger und herrlicher, als der nur wirklich-sündlose aber labile, wir wollen auch nicht weiter auf den Unterschied zwischen den „geschaffenen Persönlichkeiten," den „labilen Selbstheiten" und der „Mensch gewordenen Person" eingehen, obwohl wir meinen, dass durch alle dergleichen Bestimmungen die volle Menschlichkeit Christi escamotirt und ein geistiger sittlicher Doketismus eingeführt wird; — nur das Eine vermögen wir nicht zu begreifen, in welchem Sinne und mit welchem Rechte Liebner seine Ansicht als die vorzugsweise ethische hervorhebt, namentlich der Schleiermacher'schen als der „physischen" gegenüber. Dieser Punkt, alles Ernstes, ist uns ganz unverständlich geblieben. Denn wenn auch viel von „freier, ethischer

Nothwendigkeit“ die Rede ist, von der „wunderbaren Identität des *posse non peccare* (mit der nothwendigen Kehrseite des *posse peccare*) und des *non posse peccare*“ (S. 295), so vermögen wir in dem Allen nichts als widerspruchsvolle Unklarheit, sich gegenseitig aufhebende Versicherungen zu finden. Die „wunderbare“ Vereinigung des *non posse peccare* und des *posse peccare* ist uns eben zu wunderbar. Die „freie ethische Nothwendigkeit“ vermögen wir in einer menschlichen Persönlichkeit nicht anders zu verstehen, denn als das Resultat eines sittlichen Processes und fortgesetzter sittlicher Arbeit, als habituelle Sittlichkeit, nicht aber als Anfangspunkt der Entwickelung. Wir sehen in Alle dem Nichts als ethischen Doketismus. Die menschliche Persönlichkeit Christi ist nur ein trügerischer und oberflächlicher Schein und die Kategorie der „freien Nothwendigkeit“ führt schon dahin, dass Bestimmungen, welche nur auf das absolute Wesen passen, ohne Weiteres auf die Person Christi angewendet sind.

Berichtigung.

Heft 2, Seite 272, Zeile 20—22. lies: durch den Gedanken gibt, dass Niemand, der in Jesu Namen Wunder thut, denselben bald schmähen kann.

I.

Kritik der neuesten Erklärung der Apokalypse.

Von

Dr. Baur.

(Fortsetzung und Schluss.)

Um die innere Anlage der Apokalypse und den organischen Zusammenhang ihrer einzelnen Theile richtig aufzufassen, sind besonders zwei Punkte noch genauer zu erwägen: wie es sich mit dem dritten Wehe 11, 14. verhält, und in welchem Verhältniss das von K. 12. an Folgende zum Vorhergehenden steht.

Ein dreimaliges Wehe, das über die Bewohner der Erde ergehen soll, wird schon 8, 13. nach dem vierten Posaunenschall angekündigt. Es sollte aus dem Posaunenschall der drei Engel, welche nach jenen vier K. 8. noch zu posaunen hatten, hervorgehen. Das dem fünften Posaunenschall entsprechende erste Wehe ist schon 9, 12. vollendet, es wird hier ausdrücklich gesagt, es sei vorüber und es kommen nach diesem noch zwei Wehe. Die sechste Posaune erschallt 9, 13., und auch jetzt wird, obgleich erst 11, 14., bemerkt, das zweite Wehe sei vorüber, und das dritte mit den Worten angekündigt: „siehe es kommt bald.“ Wo ist es gekommen? Wir finden im Folgenden keine Stelle, in welcher ausdrücklich, wie vom ersten und zweiten gesagt würde, es sei geschehen, und wissen so überhaupt nicht, wie es mit diesem dritten Wehe sich verhält. Bleek hat hauptsächlich auch auf dieses Fehlen des dritten Wehes, das auch schon Andern aufgefallen ist, seine Hypothese von dem zwischen K. 11 u. 12. ausgefallenen

ursprünglichen Schluss gestützt, indem er annahm, dieses dritte und letzte Wehe, das die siebente Trompetenstimme begleiten müsse wie das erste und zweite die beiden vorhergehenden, und worauf im Vorhergehenden so sorgfältig vorbereitet sei, dass man nach der Analogie des Vorhergehenden nothwendig erwarten müsse, es werde bei seinem Eintreten mindestens auch ebenso feierlich und ausdrücklich ausgesprochen werden, wie die beiden ersten, komme überhaupt im Folgenden nicht. Auch Ewald bemerkt, V. 14. K. 11. scheine einsam und seltsam zu stehen, er habe aber weder vor der Zwischenvision nach dem zweiten Wehe 10, 1—11. 13. noch später, wie vor 15, 1. seine Stelle finden können. De Wette erklärt es für ein offenbares Missverhältniss, dass die siebente Posaune nicht ein, sondern mehrere Wehe, nämlich die sieben Zornschalen und nicht sogleich bringe. Der neueste Erklärer der Apokalypse behauptet, das dritte Wehe und die siebente Posaune folge in K. 11, 15—19. Die Katastrophe erfolge, die Zuversicht der Seligen und der Aeltesten werden nicht beschämt, der starke Engel, der in K. 10, 6. 7. zugesagt, dass beim Blasen der siebenten Posaune ohne Verzug die Vollendung des Geheimnisses Gottes erfolgen werde, halte sein Wort V. 19. Der Schluss des Gesichtes von den sieben Posaunen kehre zu seinem Anfang zurück. In K. 8, 5. ergehen Stimmen und Blitze und Donner und Erdbeben zur symbolischen Ankündigung der bevorstehenden Gerichte über die Welt, in V. 19. gehe diese symbolische Ankündigung vollständig in Erfüllung, unter Blitzen und Stimmen und Donnern und Erdbeben und grossem Hagel erfolge der Untergang der gottfeindlichen Welt. Wie verfehlt diess ist, ist schon gezeigt und erhellt noch weiter aus der genaueren Erwägung des dritten Wehes. Man hat bisher zu wenig beachtet, dass es sich mit dem dritten Wehe nicht anders verhält als mit dem siebenten Siegel und der siebenten Posaune. Das siebente Siegel wird zwar eröffnet, aber was folgt darauf? Offenbar nichts der Eröffnung der sechs andern Siegel Analoges. Dagegen heisst es vielmehr, es sei eine Stille im Himmel entstanden, wie eine halbe Stunde lang. Was bedeutet diese räthselhafte

Stille? **Hengstenberg** will das Räthsel lösen, aber man lasse sich nur nicht täuschen durch den Ton einer über alle Zweifel und Einwendungen erhabenen Unfehlbarkeit, welchen er nach seiner Weise gerade da am meisten anstimmt, wo das Willkürliche jedenfalls Unsichere seiner Deutung ihm selbst kaum sollte entgangen sein. Je mehr die Ausleger, bemerkt **Hengstenberg** zu 8, 1., sich bei dieser Stelle einem blossen Rathen überlassen haben, desto nothwendiger sei es, die Auslegung hier auf einem festen Fundament zu erbauen. Wie geschieht aber diess? So gewiss zuerst als alle Siegel Gerichtsscenen enthalten, so gewiss auch könne das Schweigen hier nur das Verstummen der tobenden Feinde Christi in seiner Kirche bezeichnen. Diess ergebe sich aus dem Zusammenhang. Sodann sollen uns auch die angeblichen Grundstellen des A. T. Hab. 2, 20. Zeph. 1, 7. 2, 17. über die Bedeutung dieses Schweigens nicht im Zweifel lassen. Es sei ein Schweigen gleich dem des Pharao, da er mit seinem Heere im rothen Meere versank. Dem Heulen der gottfeindlichen Welt Matth. 24, 30. entspreche hier das Schweigen. Beides habe die absolute Vernichtung zu seiner Voraussetzung. Beides, das Schweigen und das Heulen, realisire sich durch die ganze Geschichte hindurch, der ganze Process ende mit dem vollkommenen Schweigen und dem lauten Heulen der Kreatur, die es wagte, gegen ihren Schöpfer und Erlöser anzutoben. Also ein Schweigen, das ebenso gut ein Heulen genannt werden kann, ein Schweigen, in welchem die tobenden Feinde auf der Erde verstummen, und doch eine Stille im Himmel! Allein „der Himmel kommt hier nur als die Schaubühne in Betracht, in der Wirklichkeit gehört das Schweigen der Erde an. Ebenso ist auch die halbe Stunde nicht die Zeit des wirklichen Geschehens, sondern die Zeit der symbolischen Darstellung. Wird diess beachtet, so zeigt sich, dass die halbe Stunde im Einklange mit der hohen Bedeutung dieses die Endentscheidung bringenden Siegels eine **lange** Zeit ist.“ So bedeutet also hier alles das gerade Gegentheil: das Schweigen ist Heulen, der Himmel steht für die Erde, die kurze Zeit ist eine lange. Und diese unglaubliche, dem heiligen Johannes aufgebürdete

Begriffsverwirrung soll das feste Fundament sein, auf welchem sich die Auslegung erbaut! Auf diesem Fundament beruht nun auch die ganze Gruppentheorie. „Wird unser V. richtig gefasst, so zeigt sich sogleich, dass hier keine Fortsetzung, sondern nur ein neuer Anfang folgen kann. Die Bedrängung der Kirche durch die Weltmacht ist der Ausgangs- und Angelpunkt der ganzen Offenbarung. Diese aber sehen wir hier zerschmettert am Boden liegen. Neue Scenen können wohl eröffnet werden, in denen andere Seiten des grossen Kampfes zwischen Gott und der Welt beleuchtet werden. Ja sie müssen erwartet werden. Denn hier hält sich alles noch gar sehr im Allgemeinen, und wir würden das Buch mit einem unbefriedigten Gefühl aus der Hand legen, wenn es hier abschlösse. Namentlich die Endkatastrophe ist durch das eine hier hervorgehobene Moment, das tiefe Schweigen der früher so lauten Gottlosigkeit nur sehr unvollkommen bezeichnet. Alles trägt den Charakter des Vorspiels, der allgemeinen Umrisse, an die sich nachher die weitere Ausführung anzuschliessen hat, die namentlich näher eingeht in die Geschicke derjenigen Weltmacht, deren Verfolgung zunächst die Offenbarung Jesu Christi veranlasste. Aber auf derselben Scene kann die Handlung unmöglich weiter fortgeführt werden.“ Welche Halbheit der Vorstellung, ein Kampf, in welchem die Feinde schon zerschmettert am Boden liegen, und doch alles nur ein Vorspiel ist! Aus einer solchen Verwicklung kann man sich freilich nur auf gewaltsame Weise heraushelfen. Wie einfach löst sich das Räthsel, wenn wir die Stille im Himmel als das nehmen, was sie nach der natürlichsten Bedeutung des Worts ist, als eine Pause, die nach dem raschen Verlauf der schon eröffneten sechs Siegel bei der Eröffnung des siebenten gerade in dem Moment entsteht, in welchem alles auf den letzten entscheidenden Akt gespannt ist. Er sollte jetzt erfolgen und alles mit Einem Male vollends zu Ende bringen, er erfolgt aber nicht, weil auf dem Punkte, auf welchem das drohende Gewitter wie mit Einem Schlage sich entladen sollte, es sich zertheilt und nur partiell und successiv zum Ausbruch kommt. Der Eine Hauptakt, in wel-

chem alles, was noch geschehen sollte, in Einen Moment concentrirt war, löst sich in eine Mehrheit einzelner Akte auf, in welchem eine neue Reihe ihren Anfang nimmt und das Hauptresultat durch neue dazwischentretende Momente weiter hinausgeschoben wird. Diess setzt voraus, dass auf dem Punkte, wo alles zur letzten Entscheidung kommen zu müssen schien, doch noch etwas fehlte, was dazu gehörte, die Entwicklung des Ganzen immer noch nicht auf den Boden vorgerückt war, auf welchem alles dazu reif war, an die Stelle des Momentanen musste daher auch jetzt wieder das Successive treten. Wo die Einheit des Ganzen sich in sich selbst abschliessen sollte, zerfällt sie, weil es noch nicht die absolute, sondern nur eine relative Einheit ist, in eine Mehrheit einzelner Momente, und der Gang der Entwicklung treibt so durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst aus der einen Reihe eine andere hervor. Die Stille, die Pause, die eintrat, bezeichnet daher das Nichteintreten des letzten entscheidenden Hauptakts, welcher, wie es schien, schon jetzt hätte eintreten sollen, aber an sich doch noch nicht eintreten konnte. Auf dieselbe Weise, wie wir in den sieben Posaunen in ihrem Verhältniss zu den sieben Siegeln zwar dieselbe Entwicklungsreihe haben, aber so, dass sie in eine höhere Potenz erhoben ist, verhält es sich mit den drei Wehe und den sieben Schalen in ihrer Beziehung zu den sieben Posaunen und den sieben Siegeln. Die sieben Posaunen werden schon dadurch potenzirt, dass die drei letzten als drei Wehe bezeichnet werden. Mit dem siebenten Posaunenschall sollte nun, da er zugleich das dritte Wehe ist, um so gewisser der letzte entscheidende Schlag erfolgen, er erfolgt auch jetzt nicht, aus demselben Grunde, aus welchem bei der Eröffnung des siebenten Siegels das nicht geschehen ist, was, wie man meinen musste, schon jetzt hätte geschehen sollen. Die Posaunen und die Wehe werden wieder potenzirt zu den sieben Schalen, es ist auch jetzt wieder dieselbe Entwicklungsreihe, aber in einer noch höhern Potenz, die Einheit, die in dem siebenten Posaunenschall und in dem dritten Wehe sich in sich selbst abschliessen sollte, schliesst sich noch nicht ganz zusammen,

es ist auch jetzt noch ein Minus da, das die Ursache ist, dass der Akt, der der letzte Hauptakt sein sollte, noch nicht der absolute ist, er zerfällt daher auch jetzt wieder in eine Reihe einzelner Akte, und an die Stelle des Momentanen tritt noch einmal das Successive [1]). Das dritte Wehe vollendet sich successiv in den sieben Schalen, da nun aber die sieben Schalen die letzte und höchste Potenz dieser ganzen Entwicklungsreihe sind, so muss es nun auch innerhalb derselben zum Hauptresultat kommen. Diess geschieht auch wirklich und es liegt in der Darstellung der Apokalypse so klar, als es sein kann, 16, 15—21. vor Augen. Mit der siebenten Schale vollzieht sich das schon so lange über der Erde schwebende göttliche Strafgericht an der grossen Stadt Babylon, und auch das dritte noch ausstehende Wehe ist nicht ausgeblieben. Woher das V. 15. so rasch und scheinbar so unmotivirt eintretende *ἰδȣ̀ ἔρχομαι ὡς κλέπτης*? Es erfüllt sich in ihm jenes *ἰδȣ̀ ἡ ȣ̓αὶ ἡ τρίτη, ἔρχομαι ταχύ*, 11, 14. Das *ἔρχεσθαι* des Herrn ist das *ἔρχεσθαι* des dritten Wehes, wenn es hier nicht gekommen ist, konnte es nachher nicht mehr kommen, offenbar wollte aber hier der Seher durch den parenthetisch stehenden V. 15. auf das Kommen des dritten Wehes, das noch zu erwarten war, aufmerksam machen.

Die grösste Schwierigkeit, um die Apokalypse in der Einheit ihres innern Zusammenhangs aufzufassen, macht der Uebergang von Kap. 11. auf Kap. 12. Den meisten Erklärern scheint hier eine Unterbrechung des Zusammenhangs, ein ganz neuer Anfang zu sein, wenn sie auch theilweise das Richtige bemerken, so vermisst man doch immer noch die Einheit einer klaren Anschauung. De Wette hat ganz Recht, dass die K. 12—14. folgenden Zwischenscenen gewissermassen einen neuen Schauplatz bringen, auf welchem nunmehr der Satan auftrete, aber K. 12. soll eine blosse Nachholung sein, eine Ver-

1) Es ist in dieser Beziehung nicht zu übersehen, wie die Apokalypse selbst 10, 7. von *ἡμέραι τῆς φωνῆς τȣ̃ ἑβδόμȣ ἀγγέλȣ* spricht. Die siebente Posaune ist somit nichts Momentanes, sie nimmt selbst erst ihren Verlauf in den *ἡμέραι* einer bestimmten Periode.

vollständigung in der Exposition des Gedichts, wozu der Apokalyptiker sich dadurch veranlasst gesehen habe, dass er die beiden Thiere nicht ohne Verbindung mit dem Satan habe aufführen können. Dadurch werde aber eine fühlbare Störung des Zusammenhangs verursacht, und der Leser wisse bei K. 12. nicht sogleich, wohin er gerathen sei. Das Gefühl, dass es in der bisherigen Darstellungsweise nicht fortgehen könne, scheine sich dem Apokalyptiker schon bei K. 10. aufgedrungen zu haben. Ewald, welcher am meisten die Einheit des Zusammenhangs festhält, hebt hervor, dass wir mit K. 12. die Ankunft des Messias erwarten, der Seher lasse ihn aber nicht sogleich auftreten, *sed alia molitur prius delineatione satis longa praemittere. Nam per se placet haud dubie haec ultimi rerum fati describendi mora, quo non largior tantum rerum depingendarum fluat materies, sed lectorum etiam animus mutando et ad alia rapiendo ad ultimum gravissimumque exitum eo avidius cognoscendum excitetur.* Unstreitig ist die immer neue Einschiebung vermittelnder Zwischenakte auch aus einem ästhetischen Interesse zu erklären, da aber dieses Interesse auch schon in dem vorangehenden Theil des Buchs sich wahrnehmen lässt, so wäre zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden ein blos gradueller Unterschied. Das Hauptmoment ist daher doch, dass mit K. 12. der Messias auftreten sollte, wenn er nun auch erst K. 19, 11 f. auftritt, so lässt sich doch nicht verkennen, dass schon alles von K. 12. an Folgende damit zusammengehört. Der Messias wird geboren, in den Himmel erhöht, das Weib flüchtet sich vor dem Drachen in die Wüste, der Drache beginnt seinen Kampf gegen die Glaubigen vermittelst des Thiers und des falschen Propheten, sie repräsentiren das antichristliche Rom, die Stadt wird von den mit dem Thier verbündeten Königen zerstört, worauf zuletzt diese selbst mit dem Antichrist von dem Messias besiegt werden. Alles diess bildet eine Reihe von Begebenheiten, durch welche der Seher in der vor ihm liegenden Gegenwart und Zukunft die Weltgeschichte sich vollenden sieht. Es ist somit überhaupt der geschichtliche Boden des auf der Erde sich entwickelnden mes-

sianischen Reichs, welchen wir mit K. 12. betreten, und es haben daher die Schalen, in deren Siebenzahl der Process der Entwicklung weiter fortläuft, eine andere Bedeutung als die Siegel und die Posaunen. Was in den Siegeln als Beschluss des in der Zukunft sich erfüllenden Schicksals erst aufgeschlossen, in den Posaunen zwar als allernächst bevorstehend, aber doch erst noch kommend angekündigt wird, hat in den Schalen, aus welchen das, womit sie schon erfüllt sind, nur noch ausgegossen werden darf, seine volle Realität. Auch in den Siegeln und Posaunen sieht man schon in verschiedenen Scenen das sich vollziehende göttliche Strafgericht, dessen einzelne Akte immer schrecklicher und verderblicher werden, und es scheint schon in der Wirklichkeit alles zu geschehen, was über die Bewohner der Erde kommen soll, aber es ist nur eine ideale Region, in welcher wir uns hier noch befinden, es sind nur bildliche Schilderungen allgemeiner Art, in welchen das, was geschehen soll, angeschaut wird, es fehlt noch der feste geschichtliche Boden, auf welchem diese Bilder und abstrakte Formen zur concreten Wirklichkeit werden, die Mächte, in deren feindlichem Kampf die Reihe der kommenden Ereignisse sich entwickelt, sind noch nicht einmal da, und der Seher muss erst aus der idealen Höhe seiner Darstellung auf den Schauplatz der Zeitgeschichte herabsteigen, auf welchem allein das ideell Geschaute sich verwirklichen kann. Wie man daher auch das Verhältniss der beiden Hauptabschnitte bezeichnen mag, wenn man dem erstern den Charakter eines Vorspiels, eines allgemeinen Umrisses gibt, der Zweite ist in jedem Fall so wenig ein blosser Nachtrag zum Vorangehenden, eine erst im Verlauf der Darstellung nothwendig gewordene Ergänzung, oder ein neuer Anfang, in welchem, nachdem zuvor schon alles geschehen und zu Ende gebracht ist, nur Einzelnes noch weiter ausgeführt und nach verschiedenen Seiten hin zur specielleren Anschauung gebracht wird, dass es vielmehr nur der Uebergang der Idee zu ihrer geschichtlichen Realisirung ist, welchen wir von K. 12. an vor uns haben. Enthält auch der erste Theil an sich schon alles, was in der Folge geschieht, so enthält er es doch nur

ideell, aber auch so ist er ein wesentlicher Bestandtheil des Ganzen, er leitet nicht nur die Darstellung ein, sondern es ist auch die Idee des göttlichen Strafgerichts als solche ihrem bestimmten Inhalt nach in ihm explicirt, und zugleich begreift er Scenen in sich, die ihre selbstständige Bedeutung für die Darstellung im Ganzen haben, wie 6, 10—12. und K. 7. Erst von K. 12. an kann man nach der geschichtlichen Beziehung der einzelnen Züge fragen, was von K. 6—10. nicht möglich ist.

Um das Verhältniss der beiden Haupttheile der Schrift richtiger aufzufassen, ist besonders auch darauf zu achten, wie sie ungeachtet ihrer Verschiedenheit in gewissen Punkten einander entsprechen. Dahin gehört das *βιβλαρίδιον*, 10, 2. Die Erklärer sind darüber nicht einig, was sie aus diesem Büchlein machen sollen, und in welchem Verhältniss es zu dem Buche 5, 1. steht. Ewald und Hengstenberg beziehen es blos auf K. 11. und zwar der Letztere in dem Sinne: das Buch enthält die Gerichte über die Welt, das Büchlein die Schicksale der Kirche. Die Sünden und Strafen der Welt geben eine viel umfassendere Materie ab als die Kirche, daher sei es K. 5, 1. ein Buch, kein Büchlein, das letztere aber sei geöffnet, denn die Schäden der Kirche liegen beides auf der Oberfläche und dringen sich mit Gewalt auf. Wie wenn diess nicht auch von den Sünden der Welt und dazu noch augenscheinlicher gesagt werden könnte! Gegen die Beziehung auf K. 11. ist, dass K. 10. den Uebergang auf den ganzen folgenden zweiten Haupttheil macht und K. 11. eine blosse Zwischenscene ist. Fasst man die beiden Haupttheile aus dem angegebenen Gesichtspunkt auf, so ist klar, dass das Büchlein den zweiten ebenso einleitet, wie das Buch den ersten. Geöffnet ist es wegen der schon geschehenen Entsiegelung des Buchs, ein Büchlein aber ist es, weil der ganze Inhalt des Buchs sich gleichsam auf den Punkt zusammendrängt, in welchem das, was bisher blosse Idee und visionäre Anschauung war, zur geschichtlichen Wirklichkeit wird. Auf dem Uebergang von der Idee zur Wirklichkeit wird alles concentrirter, intensiver, prägnanter. Der Inhalt des Buchs ist jetzt nicht

mehr ein dem Seher zum Schreiben gegebenes Objekt der Anschauung, er muss ihn in sich selbst aufnehmen, damit er durch diesen Process der Verinnerlichung und Identificirung mit ihm selbst gleichsam in die Wirklichkeit umgesetzt, zur thatsächlichen Realität werde. Wie der Inhalt für ihn gleichsam Gegenstand der unmittelbaren Empfindung ist, 10, 9. 10., so steht das, was er prophetisch ausspricht, nicht mehr in idealer visionärer Form vor ihm, sondern es ist für ihn unmitttelbare konkrete Wirklichkeit. Nicht das, was das Buch zum Inhalt hat, ist jetzt die Hauptsache, sondern dass der Inhalt reale geschichtliche Wirklichkeit ist. Dasselbe Verhältniss des ersten und zweiten Theils zeigt sich, wenn wir die Scene der sechsten Posaune, die das letzte Moment des ideellen Theils ist, mit der Scene der sechsten Schale vergleichen. Die letztere besteht darin, dass die Könige des Ostens vom Euphrat heranziehen. Es sind die parthischen Bundesgenossen Nero's. Dasselbe sind offenbar in der Hauptsache die 9, 14. f. vom Euphrat kommenden zahllosen Reiterschaaren. Wie kann man sich daher das Verhältniss der beiden Scenen zu einander anders denken als nur so, dass dasselbe, was zuerst nur allgemeines, ideelles, daher auch mit dichterischer Phantasie ausgemaltes Bild ist, nachher in der geschichtlichen Wirklichkeit uns vor die Augen tritt? Diess ist überhaupt das Verhältniss der beiden Theile. Sie verhalten sich wie bildliche Idealität und historische Realität. Der Seher steigt erst vom Himmel, aus der transcendenten Region der visionären Anschauung auf die Erde und den Schauplatz der geschichtlichen Wirklichkeit herab. Alles wird daher immer wieder ideell anticipirt und das, was erst geschehen soll, in seinem Resultat voraus angeschaut. Den Uebergang von dem ersten Theil auf den zweiten bezeichnet der Seher selbst sehr deutlich 12, 18. durch die Worte: *καὶ ἐςάθην* (dass so zu lesen ist und nicht *ἐςάθη*, nimmt auch Hengstenberg an und weist diess sehr richtig nach) *ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης*. Bisher befand sich der Seher im Himmel, und alles, was er sah, geschah im Himmel, jetzt aber ist er auf der Erde, am Ufer des Meeres, aus welchem das Thier auf-

steigt, auf dem geschichtlichen Schauplatz, auf welchem das, was er im Folgenden beschreibt, sich ereignet. Es ist nicht blos eine Veränderung des apokalyptischen Standpunkts, sondern die ganze Scene wird eine andere, es ist zwar auch jetzt alles nur Vision, aber das Objekt der Vision hat eine ganz andere Realität als bisher. Dabei übersehe man auch diess nicht, wie der Seher diesen Uebergang K. 12 macht, und welche Mühe es ihn gleichsam kostet, bis er endlich auf dem geschichtlichen Boden festen Fuss fassen kann, 12, 18. K. 12, 1. sieht er noch ein σημεῖον ἐν τῷ ὐρανῷ. Der Drache setzt sich gegen das Weib und ihren Sohn in Bewegung. Wenn nun 12, 6. schon von der Flucht des Weibs in die Wüste die Rede ist, so meint man schon vom Himmel auf die Erde versetzt zu sein, die Flucht des Weibs V. 6 ist ja dieselbe mit der V. 14 beschriebenen, aber der Uebergang ist noch zu rasch und unvermittelt, er muss erst vermittelt werden. Daher wird die Verlegung des Schauplatzes vom Himmel auf die Erde nun erst V. 7 dadurch eingeleitet, dass in dem Kampfe zwischen Michael und dem Satan der letztere vom Himmel auf die Erde herabgestürtzt wird. Was im Himmel schon als die Vollendung des Siegs gepriesen wird, ist für die Erde erst der Anfang ihres Wehes V. 12. Der eigentliche Kampf beginnt jetzt erst, und wenn auch das Weib durch die Flucht gerettet ist, so gilt doch diese Rettung vom Untergang nur von der christlichen Gemeinde im Ganzen, sofern sie aber ihre konkrete Existenz nur in den einzelnen Mitgliedern hat, aus welchen sie besteht, erhält auch der Kampf zwischen der Kirche und dem Satan erst in den Verfolgungen, die über die Christen ergehen, seine konkrete geschichtliche Realität, V. 17. Durch diese vermittelnden Momente gelangt daher der Seher erst aus der idealen Ferne der himmlischen Visionen, und dem Rückblick, welchen er K. 12 in die Vergangenheit der christlichen Kirche wirft, auf den geschichtlichen Punkt, auf welchem er 12, 18. steht.

Wichtig für die allgemeine Frage über die Auffassung und geschichtliche Beziehung der Apokalypse ist noch besonders K. 11. Die neuern Erklärer finden in demselben mit

Recht ein Hauptdatum für die Zeit der Abfassung derselben. Unmöglich kann der Verfasser von den Jerusalem bevorstehenden Schicksalen so gesprochen haben, wie er hier thut, wenn die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Römer schon damals erfolgt war. Erhellt somit auch hieraus, dass die Apokalypse schon vor dem Jahr 70 geschrieben ist, so fällt auch dadurch die Voraussetzung, von welcher Hengstenberg ausgeht, indem er die bekannte Tradition, welche die Apokalypse in die Zeit Domitian's setzt, zur Grundlage seiner Ansicht macht. Da hier für die Durchführung derselben ein besonderer schwieriger Punkt ist, so fragt sich, wie er darüber hinwegzukommen weiss. Er versucht eine Deutung, die sich sogleich als das sichtbare Erzeugniss der Noth und des Zwangs zu erkennen gibt. Alles, was 11, 1 f. vom Tempel gesagt wird, soll allegorisch verstanden werden. Die Kirche soll unter dem Symbol des Tempels erscheinen, der so viele Jahrhunderte hindurch der Sitz und die äussere Darstellung des Reiches Gottes gewesen war. Das eigentliche Tempelhaus bezeichne diejenigen, welche von dem Geiste der Kirche tiefer ergriffen und durchdrungen sind, der äussere Vorhof die nur oberflächlich Berührten. Dass der Vorhof hinausgeworfen und den Heiden gegeben werde, verhalte sich dazu, dass sie die heilige Stadt zertreten werden, wie die Wirkung zur Ursache. Die Ueberfluthung der Kirche durch die Welt bewirke, dass vielen, die nicht haben, auch genommen werde, was sie haben. Die zwei und vierzig Monathe enthalten nur scheinbar eine Zeitbestimmung. Die gewöhnliche Signatur der Herrschaft der Welt über die Kirche sei die Daniel'sche $3^1/_2$, bei der nur das in Betracht komme, dass sie die gebrochene Sieben, die Signatur der Kirche sei, so dass hingewiesen werde darauf, dass wie sich auch die Welt erheben, wie stolz sie siegprangen möge, sie es doch nie zu etwas Ganzem und Daurendem bringe. Wir sollen hier eine Darstellung vor uns haben, die nicht etwa blos einen einzelnen Moment der Geschichte in's Auge fasse, sondern den ganzen Verlauf derselben, nur dass gegen das Ende zu alles in gesteigertem Verhältnisse sich realisire. Wo Ueberfluthung durch

die Welt stattfinde, von derjenigen an, die der Seher selbst erlebte, bis zu der letzten in K. 20, 7—9., deren Anfang wir jetzt vor Augen sehen, da bewähre sich auch von Neuem der Inhalt der Weissagung, da liege den dadurch Betroffenen die heilige Pflicht ob, sie zum Trost und zur Warnung im Herzen zu bewegen. In dem zweiten Theile des Abschnitts V. 3—13. werde der Kirche die tröstliche Zusicherung ertheilt, dass auch in den Zeiten des tiefsten Dunkels und der grössten Verweltlichung das Zeugenamt und der Besitz der Gaben des Geistes in ihr fortdauern werde. Das Hauptmoment dieser Deutung ist der Gedanke, dass hier ein Zustand der Kirche geschildert werde, in welchem die Kirche von der Welt überfluthet ist.. Unter diesen Gesichtspunkt stellt Hengstenberg nicht blos K. 11., sondern die ganze Episode von K. 10, 1—11, 13. Die Kirche werde, wie äusserlich, so theilweise auch innerlich in die Gewalt der Welt gerathen, und sich mit ihr verbinden und verbünden zur Verfolgung der Bekenntnisstreue. Doch bleibe der Kern unversehrt und die Erwählten bestehen in der Versuchung. Nur die in der losesten Beziehung zur Kirche stehen, werden ihr erliegen. Wie in der Episode zwischen dem sechsten und siebenten Siegel 7, 1—17 von dem Ergehen der Kirche unter den Plagen, welche die Welt treffen, die Rede sei, so werde hier die Frage beantwortet: wie verhält sich die Kirche zu dem unverbesserlichen, auch unter den schwersten göttlichen Gerichten fortdauernden Verderben der Welt, welche im Argen liegt? Da laute die Antwort weniger erfreulich, haben wir dort die Lichtseite in der Zukunft der Kirche vor uns, so trete uns hier die Nachtseite entgegen, doch so, dass auch in der Nacht die Sterne leuchten. In Folge des mächtigen Andrangs der Welt zeige sich in der Gemeinde des Herrn viel Abfall und Verderben, es entfalte sich die richtende Thätigkeit Gottes, aber gegen den Abfall erhebe sich eine Reaktion aus der Mitte der Kirche, das Gericht sei kein vernichtendes, sondern es bereite nur die Bahn für die Gnade. K. 10, 2—7. werde den Zweifeln und Aengsten begegnet, welche aus dem zum Theil betrübenden Inhalt des Büchleins

haben entstehen müssen. In diesem werde dargelegt, wie der weltliche Geist mächtig auf die Kirche andringe, und zum Theil in sie eindringe. Sollte eine solche verweltlichte Kirche würdig gehalten werden, dass sie zum vollkommenen Sieg über die Welt gelange? Sollte nicht durch ihre Schuld die Vollendung des Geheimnisses Gottes, mitten in ihrem Laufe, gehemmt werden? Sollte halbe Treue ganzes Heil erlangen? Der Blick auf die Sündhaftigkeit der Erwählten, der ganzen Kirche, das sei die gefährlichste Klippe, an der die Hoffnung der Vollendung des Heils zu scheitern drohe. Wo ist denn aber, muss hier entgegnet werden, in dem ganzen Abschnitt, auch nur eine entfernte Andeutung davon, dass hier von einem solchen Zustande der Kirche die Rede ist? Das Einzige, was darauf bezogen werden zu können scheint, ist, dass, während es 9, 20. 21. heisst, die übrigen Menschen haben nicht Busse gethan, dagegen 11, 13. das göttliche Gericht die Bekehrung der Uebrigen zur Folge hat. Hier soll also der Unterschied der Welt und der Kirche recht hervortreten. Allein die letztern sind ja nur die Bewohner der Stadt Jerusalem, unter welchem kein anderes verstanden werden kann, als das geschichtliche, da V. 8. ausdrücklich gesagt wird, der Herr sei daselbst gekreuzigt worden, woraus weiter folgt, dass auch der Tempel V. 1. nur der jerusalemische sein kann. Hengstenberg kann diese Einwendung nur dadurch beseitigen, dass er alles, was K. 11. von Jerusalem gesagt wird, allegorisch deutet. „Es ist nicht an das eigentliche Jerusalem zu denken, sondern Jerusalem bezeichnet die in Folge der Ueberfluthung durch die Welt entartete und mit Aergernissen angefüllte Kirche, wie das neue Jerusalem die gereinigte und verherrlichte Kirche ist. Das geistlich ist auch bei dem: da unser Herr gekreuzigt ist, hinzuzudenken. Aeusserlich wurde der Herr in dem gewöhnlich so genannten Jerusalem gekreuzigt, geistlich in der entarteten Kirche." Hat man einmal die Bahn der allegorischen Erklärung betreten, so bleibt freilich nichts anders übrig, als trotz aller sonst geltenden Grundsätze der Auslegung weiter auf ihr fortzugehen, die Frage ist nur, ob man sich nicht in immer grössere Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt.

Sieht man auch von dem Willkürlichen dieser Deutung dem Texte gegenüber ab, so steht ihr das weitere nicht minder wichtige Bedenken entgegen, dass ihr Begriff einer verweltlichten Kirche gar nicht in den Ideenkreis der Apokalypse passt. Sie kennt nur den Gegensatz von Welt und Kirche, das Mittelding einer verweltlichten Kirche ist ihr völlig fremd. Zur Kirche im Sinne der Apokalypse gehören nur die, die unter der Normalzahl der 144 Chiliaden, 7, 4. 14, 1 f., begriffen werden können, so dass auch von ihnen dasselbe gilt, was von jenen gesagt wird 14, 3 f., dass sie erkauft sind von der Welt, und als *κλητοὶ, ἐκλεκτοὶ, πιστοὶ* 17, 14. dem Lamme folgen. Dass man in der Kirche ist und doch zugleich noch der Welt angehört, weltlicher Sinn noch so sehr in der Kirche herrscht, dass die Kirche selbst dadurch verweltlicht wird, ist eine Halbheit, die dem scharf richtenden und scheidenden Geiste der Apokalypse völlig widerstreitet. Eine Sündhaftigkeit der Erwählten ist in der Anschauungsweise der Apokalypse ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Es kann ihr daher auch nicht entfernt der Gedanke kommen, dass die Verweltlichung der Kirche, die Sündhaftigkeit der Erwählten die Vollendung des Heils vereiteln werde. Wie K. 7. den Erwählten der Trost gegeben wird, dass sie unter den über die Unglaubigen ergehenden Plagen von allem Uebel bewahrt und aus der Welt errettet bleiben werden, so ist K. 10. der Gegenstand des Schwurs, dass nun ohne Verzug, ohne eine Zwischenzeit geschehen werde, was in den Tagen der siebenten Posaune vollendet werden soll. Es ist schlechthin von nichts Anderem die Rede als von der Realisirung des *μυστήριον θεοῦ* im Verlauf der siebenten Posaune, und unter dem *μυστήριον θεοῦ* kann nichts Anderes verstanden werden, als die Vollziehung des göttlichen Strafgerichts an Rom, dem Antichrist, dem Teufel, allen jenen Feinden, welche zuvor besiegt werden müssen, ehe das Reich Gottes in seiner ungetrübten Reinheit eintreten kann. Hengstenberg legt auch hier einen andern Sinn in die Worte hinein. Schon diess ist unrichtig, dass hier von einer Frist die Rede sein soll, welche zwischen der siebenten Posaune und der Vollendung des Geheimnisses Gottes

liegen könnte. Es wird nicht befürchtet, dass eine solche Frist eintreten möchte, sie ist ja wirklich da, denn wenn von ἡμέραι der φωνῇ des siebenten Engels die Rede ist, in welchen das Geheimniss Gottes vollendet wird, so ist hiemit gesagt, dass die siebente Posaune erst ihren Verlauf nehmen muss, eben jenen Verlauf, in welchem die siebente Posaune durch das dritte Wehe und die sieben Schalen sich realisirt. Die ἡμέραι sind doch auch eine Zeit, wie kann also auf sie das χρόνος οὐκέτι ἔσται gehen? Es kann somit nur davon verstanden werden, dass bis zur siebenten Posaune kein weiterer Verzug stattfinden werde, wie sie ja auch schon 11, 15. erschallt. Schon dadurch ist die weitere Deutung widerlegt, welche Hengstenberg der Stelle 10, 7. gibt. Bei den früheren Posaunen sei eine Frist eingetreten in Bezug auf das Kommen des Reiches Gottes in seiner Vollendung. Die wegen ihrer Sünden zagende Gemeinde fürchte, dass es bei der siebenten ebenso gehen, dass auch da die Sache bei der Verhängung eines partikularen Gerichts stehen bleiben werde. Der Zweifel betreffe nicht das Eintreten der siebenten Posaune, sondern die Modalitäten desselben. Die Kirche fürchte, dass ihre Sünden ihr das Beste davon rauben werden. Weil sie ihrer Bestimmung und Aufgabe nicht völlig entspreche, so glaube sie auch kein volles Heil, keinen vollendeten Sieg erwarten zu dürfen. Die Vollendung werde ihr in eine unabsehbare Ferne gerückt. Dieser Anfechtung trete der Schwur hier entgegen. Alles diess ist so verkehrt als möglich. Von Angst und Bangigkeit der Kirche wegen ihrer Sünden ist nirgends eine Spur, was sie beseelt, ist nur Hass und Rache gegen ihre Feinde, das heisse Verlangen nach ihrer alsbaldigen Vernichtung. Hätte der Apokalyptiker sich eine Kirche gedacht, die noch so tief im Schlamm der Sünde steckt, dass sie nicht beseligt, sondern verdammt zu werden verdient, so hätte er sie auch ihrem verdienten Schicksal anheimfallen lassen. Bedenkt man, dass ihm in seiner ganzen Darstellung nichts unverrückter feststeht, als das an den Feinden Christi unfehlbar erfolgende Strafgericht Gottes, wie kann man ihm auch nur die Möglichkeit des Gedankens zutrauen, dass es um einer verweltlichten

Kirche willen, wegen der Sündhaftigkeit der Erwählten, nicht dazu kommen, und bei einem blos partikulären Gericht sein Verbleiben haben werde? Ist freilich zwischen beiden Theilen am Ende nur der Unterschied, dass die Einen glaubige Sünder sind, die Andern unglaubige, so begreift man nicht, warum zur Beseligung der Einen und zur Vernichtung der Andern so grosse Anstalten gemacht werden, wenn doch die Schuld beider auch wieder eine gemeinsame ist. Greift die Kirche in der Verweltlichung so vieler ihrer Mitglieder so tief in die Welt hinein, so ist schon dadurch der Dualismus der Apokalypse aufgehoben, wer wird ihr aber ihren Dualismus absprechen können?

Durch so willkürliche und unnatürliche Deutungen sollte sich niemand bestimmen lassen, von der gewöhnlichen Ansicht abzugehen, nach welcher K. 11. von dem geschichtlichen Jerusalem die Rede ist. Hengstenberg setzt aber nicht nur dieser Ansicht die seinige entgegen, er bestreitet sie auch als eine unmögliche und spricht mit dem wegwerfendsten Hohn über sie ab. Sie sei eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des modernen Subjektivismus, der alles nach sich selbst beurtheile. Auf dem Gebiete der heiligen Schrift sei ein solcher Pseudopatriotismus, eine solche Affenliebe für das eigene Volk nirgends zu Hause. Es lässt sich nicht läugnen, dass die neueren Erklärer Hengstenberg eine gewisse Berechtigung zu dieser Kritik ihrer Ansicht gegeben haben. Findet man K. 11. einen Hauptbeweis dafür, dass die Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems verfasst ist, so kann man nicht so leicht über die Frage hinweggehen, wie sich die Weissagungen Jesu über Jerusalem in den Evangelien dazu verhalten? Hat der Verfasser der Apokalypse im Angesicht dieser Weissagungen das Schicksal Jerusalem's so dargestellt, wie er K. 11. gethan hat, so kann man nur sagen, sein Patriotismus könne sich mit dem Gedanken an eine völlige Zerstörung von Stadt und Tempel nicht befreunden, auch er erkenne ein bevorstehendes Gericht an, aber er dinge so viel als möglich ab, von dem Tempel gebe er nur den Vorhof preis, von der heiligen Stadt und ihren Bewohnern nur das Zehntheil. Man kann

Hengstenberg nur Recht geben, wenn er eine solche Beantwortung jener Frage für höchst ungenügend erklärt. Die Zerstörung Jerusalem's ist aber ein Punkt, welcher auch bei Hengstenberg's Ansicht sich nicht so leicht erledigt. Mit demselben Recht, mit welchem er sagt (1. S. 565): „das sei klar, war das Judenthum noch nicht gestürzt, so musste der Verfasser seinen Sturz ankündigen, so konnte er sich unmöglich blos mit dem Fall des Heidenthums beschäftigen, um so weniger, da er das Vorbild vor Augen hatte, bei dem der Sturz Jerusalems eine so bedeutende Stellung einnimmt,“ kann man auch sagen, war das Judenthum schon gestürzt, so konnte er ein so bedeutungsvolles Ereigniss unmöglich ignoriren, er musste ihm in der Reihe der Momente, welche er von K. 11. an von der Geburt des Messias ausgehend bis zur letzten Katastrophe schildert, irgend eine Stelle anweisen. Kann man diese Schwierigkeit nur durch die Annahme heben, dass er vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, so bleibt auch für die andern in Betreff der Weissagungen Jesu nur der Ausweg übrig, dass er sie nicht kannte, kannte er sie aber nicht, so können sie auch damals noch nicht existirt haben, wir haben sie also als *oracula post eventum* anzusehen, womit nur dasselbe Resultat auch in Beziehung auf die Apokalypse ausgesprochen wird, das sich an sich aus der Beschaffenheit dieser Weissagungen selbst ergibt.

Die Leichtigkeit, mit welcher die Scene K. 11. bei der geschichtlichen Auffassung in den Zusammenhang der ganzen Darstellung sich einreihen lässt, kann nur zur Bestätigung der Richtigkeit dieser Ansicht dienen. Es ist hier, wie K. 7., von einer Bewahrung während der bevorstehenden Katastrophe die Rede. Indem der Seher mit K. 12. auf den zweiten geschichtlichen Theil seiner Darstellung überzugehen im Begriff ist, in welchem alles, wovon zuvor nur im Allgemeinen die Rede war, jetzt eine sehr specielle und praktische Bedeutung erhält, drängt sich ihm im Hinblick auf das unglaubige Heidenthum und das über dasselbe ergehende göttliche Strafgericht auch der Gedanke an das unglaubige Judenthum auf. Es steht ihm beides gleich fest, dass auch dieser Unglaube nicht ungestraft

bleiben kann, dass aber auch Jerusalem nicht mit Rom, das unglaubige Judenthum nicht mit dem unglaubigen Heidenthum in Eine Linie zu stellen ist. Es kann daher auch Jerusalem nicht verschont bleiben, aber das göttliche Gericht ergeht über Jerusalem nicht zur Vernichtung, sondern nur zur Besserung. Dass schon V. 7. von dem Thier die Rede ist, das erst K. 13. auftritt und beschrieben wird, zeigt deutlich, dass wir uns das, was den Inhalt von K. 11. ausmacht, gleichzeitig mit der folgenden Geschichte des Thiers denken müssen. Es ist nur desswegen vorangestellt, weil es eine Scene für sich bildet, und der Verfasser voraus schon wegen Jerusalems und des Judenthums beruhigen will. Da unter dem Thier das römische Reich zu verstehen ist, so erwartete demnach der Seher im Verlauf der durch die 42 Monate V. 2. bezeichneten Periode der römischen Herrschaft einen Angriff von Seiten der Römer auf Jerusalem. Er konnte in dem damals schon unter Vespasian in Judäa stehenden und zur Belagerung Jerusalem's sich anschickenden römischen Heer [1]) schon die Vorbereitung für den als Antichrist wieder auftretenden Nero sehen. Die beiden Zeugen und Propheten repräsentiren hier wohl die ganze glaubige Gemeinde, welche in der Mitte der damals noch unglaubigen Stadt sich befand. Unter den beiden Zeugen versteht man gewöhnlich den Elias und Moses und es kann auch kein Zweifel darüber sein, dass sie ganz nach dem Vorbild dieser beiden grossen Propheten geschildert sind, nur lässt sich nicht annehmen, dass der Apokalyptiker sich diese beiden als wirklich wiedererscheinend gedacht habe. Ist die Periode, von welcher hier die Rede ist, so zu verstehen, wie schon früher gezeigt worden ist, so müssten sie ja damals schon erschienen sein. Man kann daher bei den beiden Zeugen nur an solche denken, welche in dieser ganzen Zeit, die seit dem Anfang des Christenthums der letzten Katastrophe entgegenführte, an der Spitze der glaubigen Gemeinde mitten in der unglaubigen Stadt im Geiste jener Pro-

---

1) Vgl. Tac. Hist. 2, 4. *Profligaverat bellum Judaicum Vespasianus, oppugnatione Hierosolymorum reliqua* (noch unter Galba)

pheten wirkten. Was liegt dann aber näher als bei dem einen der beiden Zeugen an jenen Jakobus zu denken, welcher als der Bruder des Herrn in dieser ganzen Zeit der Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde war und zuletzt als Märtyrer starb, und zwar so, dass man seinem Märtyrertode eine sehr nahe Beziehung auf die bald darauf erfolgte verhängnissvolle Katastrophe gab? Er wurde so heilig geachtet, und trug sosehr den Charakter eines alten Propbeten an sich, dass die Züge, mit welchen die beiden Zeugen geschildert werden, auf keinen andern besser passen als auf ihn. Ist Jakobus der eine der beiden Zeugen, so kann der andere jener Symeon sein, welcher als Verwandter Jesu ihm in dem Amte eines Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde nachfolgte und ohne Zweifel auch zuvor schon in demselben Geiste wirkend ihm zur Seite stand. Die Beschreibung der Wirksamkeit und des Schicksals der beiden Zeugen geht sehr in's Idealische, um so mehr aber kann man als das Geschichtliche der Grundanschauung das Verhältniss festhalten, in welchem diese beiden in so grossem Ansehen stehenden und ächt prophetisch wirkenden Männer zu der jerusalemischen Gemeinde standen.

Von der Erklärung des Abschnitts K. 11. hängt hauptsächlich die Beantwortung der Frage ab, ob dem Verfasser der Apokalypse ein judaisirender Charakter beigelegt werden darf oder nicht. Kann man sich, wie gezeigt worden ist, auch in K. 11. nur auf den Standpunkt der geschichtlichen Auffassung stellen, so ist klar, welcher hohe Vorzug dem Judenthum schon durch die ganze Bedeutung, welche die Episode K. 11, 1—14. gerade an dieser Stelle hat, gegeben wird, während dagegen der allegorischen Erklärung Hengstenberg's ganz besonders auch das Interesse zu Grunde liegt, den Apokalyptiker gegen jeden Verdacht des Judaismus sicher zu stellen. Er unterlässt es daher auch nicht, in diesem Zusammenhang noch auf eine nähere Erörterung dieser Frage einzugehen, und meint (1. S. 549), wenn wir nur den Cardinalstellen über das Verhältniss der Apokalypse zum Judenthum ihr volles Recht widerfahren lassen, so werde es schon von vornherein nicht zweifelhaft sein, was von den Beweisen für die

judaisirende Gesinnung des Verfassers zu halten sei, die man sich beizubringen bemüht habe. Dass die Stelle 21, 14. nur von zwölf Aposteln rede, soll seinen Grund nur in der längst zum Symbol der Kirche geheiligten Zwölfzahl der Stämme haben. Diese Erklärung scheint jedoch in der Folge Hengstenberg selbst nicht mehr genügt zu haben, da er in dem Commentar zu der Stelle selbst (2, 2. S. 31) eine andere Auskunft ergreift. Die Wahl des Matthias sei zwar nach dem Willen Gottes, aber nur eine provisorische gewesen, wie diess aus Apg. 1, 21. 22. erhelle. Je mehr Johannes die prophetische Seite des apostolischen Berufs hervorhebe, desto ferner habe es gerade ihm liegen müssen, die Wahl als eine definitive zu betrachten. Sie habe nur solange ihre Kraft behalten, bis es dem Herrn gefiel, durch unmittelbare Wahl den leergewordenen Platz auszufüllen. Matthias komme in der Geschichte nicht weiter vor. Auch andere Apostel kommen in der Geschichte nicht weiter vor. So schwache Gründe und so willkürliche Behauptungen beweisen nur, wie maassgebend hier immer ein subjektives Interesse ist. Ist aus der Stelle Apg. 1, 21. 22. etwas zu sehen, so ist es nur diess, dass man das wesentliche Kriterium der Apostelwürde in etwas setzte, dessen Mangel gerade den wesentlichen Unterschied zwischem dem Apostel Paulus und den ältern Aposteln ausmachte. Provisorisch war freilich die Wahl des Apostels Matthias in dem Sinne, in welchem überhaupt jede niedere Stufe, wenn sie in einer höhern aufgehoben ist, als provisorisch angesehen werden kann. Allein hievon kann ja hier nicht die Rede sein. War einmal Matthias für die leer gewordene zwölfte Stelle nach dem Willen Gottes Apostel geworden, so war er so gut Apostel, wie die andern, und wenn nach ihm noch Einer Apostel wurde, so konnte dieser nicht als der zwölfte, sondern nur als der dreizehnte gezählt werden. Dreizehn Apostel passen freilich nicht in die Anschauungsweise des Apokalyptikers, aber warum steht ihm die alte jüdische Zwölfzahl so unverbrüchlich fest, wenn doch der Herr selbst ungeachtet der ergänzenden Wahl des Matthias, die nur Hengstenberg für provisorisch erklärt, in

der Berufung des Paulus die heilige Zahl durchbrochen hat? Mit besserem Grunde kann man sich gegen den Judaismus der Apokalypse auf 5, 8—10. und 7, 9. berufen. In der letztern Stelle werden dieselben 144000, deren Bewahrung V. 1—8. geschildert wird, in der ihrer wartenden himmlischen Herrlichkeit dargestellt. Nach V. 9. sind sie aus allen Nationen und Geschlechtern und Völkern und Sprachen, und aus diesen müssen somit auch die 144000 bestehen. Auch 14, 1—5. bilden die 144000, die um das Lamm auf dem Berge Zion stehen, die ganze Schaar der Christen. Alle Merkmale führen durchaus nur auf Christen im Allgemeinen, und wir können nur annehmen, sie seien auch identisch mit den 144000, welche 15, 2—4. als diejenigen bezeichnet werden, welche den Sieg erhalten haben an dem Thier und seinem Bilde. Es liesse sich freilich kaum begreifen, wie der Verfasser der Apokalypse zu einer Zeit, in welcher es schon so viele Heidenchristen gab, die sämmtlichen Heidenchristen von der Gemeinde Christi hätte ausschliessen können, allein so ist es ja auch nicht zu nehmen, wenn man nach dem Judaismus des Apokalyptikers fragt. Versteht man unter denen, von welchen 7, 9. die Rede ist, dieselben, welche V. 1—8. als die Erwählten und Versiegelten bezeichnet werden, so ist zweierlei gleich gewiss, dass die Glaubigen aus allen Völkern und Geschlechtern sind, und dass keiner zu den Glaubigen gehören kann, welcher nicht unter der Zwölfzahl der Stämme Israels begriffen ist. Die Frage ist also, ob der Universalismus des Apokalyptikers nicht selbst wieder einen judaisirenden Charakter an sich trägt? In diesem Sinne aber lässt sich der Judaismus der Apokalypse nicht läugnen. Denn wie kann man behaupten, die Offenbarung kenne gar keine Prärogative der Juden im Reiche Gottes, die Heidenchristen nehmen an ihm zu gleichen Rechten Antheil, der Seher gedenke des Unterschieds zwischen Heidenchristen und Judenchristen gar nicht, er kenne nur eine heilige allgemeine Kirche (1. S. 551), wenn er doch die Gesammtheit der Glaubigen nach der Zwölfzahl der alten Stämme Israëls classificirt, jeden Glaubigen unter einen dieser Stämme subsumirt, diese Stammeseintheilung somit gleichsam als den

Rechtstitel betrachtet, unter welchem man allein Antheil am Reiche Gottes haben kann? Wozu diese Classifikation, diese von den zwölf Stämmen genommene Kategorieentafel für das Reich Gottes, wenn sie ein leerer Formalismus, ein blosses Spiel mit Namen und Zahlen sein soll? Wie sich auch der Apokalyptiker die Einverleihung und Einregistrirung der Christen in die Zwölfzahl der Stämme gedacht haben mag, gewiss ist in jedem Fall, dass diese Zwölfzahl für ihn die Anschauungsform war, durch welche er die Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes mit seinem religiösen Bewusstsein sich vermittelte. Man kann nicht sagen, die Ehre, der Kern und Stamm des Volkes Gottes zu sein auch unter dem N. B., werde den Juden von der ganzen Schrift, werde ihnen mit grosser Entschiedenheit auch von dem freisinnigen Paulus beigelegt, vgl. Röm. 9. und 11., und man könne sie ihnen nicht absprechen, ohne mit der Geschichte zu zerfallen, nach der die Botschaft des Heils erst durch die Vermittlung der glaubigen Juden zu den Heiden gelangt sei, ohne das Verfahren Christi unbegreiflich zu finden, der die Predigt des Heils zunächst auf die Juden beschränkte, Matth. 10, 5. 6. und ohne die Continuität des Reiches Gottes zu zerstören (1. S. 554). Es wird hier die äussere Priorität in Hinsicht der Zeit mit der innern verwechselt. Dass die Juden unter dem A. T. zuerst das Volk Gottes waren, dass das Christenthum von den Juden ausging und von ihnen zu den andern Völkern kam, bestreitet niemand, was folgt aber hieraus für das N. T.? Wie wäre der Partikularismus des Judenthums im Universalismus des Christenthums aufgehoben, wenn alle Nichtjuden nur in der Unterordnung unter die Juden zum Volke Gottes gehören könnten? Haben die Juden auch unter dem N. T. den Vorzug, der Kern und Stamm des Volkes Gottes zu sein, so ist das Christenthum selbst nur ein erweitertes Judenthum, nichts vom Judenthum principiell Verschiedenes, und man kann die schlagende Frage, welche der Apostel Paulus, ungeachtet des Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι Röm. 1, 16. dem Partikularismus des Judenthums entgegenhielt Röm. 3, 29.: „ist denn Gott nur der Juden Gott und nicht auch der Heiden", d. h. nicht ebenso unmittelbar der

Gott der Heiden, wie der Gott der Juden, noch immer nur verneinend beantworten. Verhalten sich, wie **Hengstenberg** (1, S. 553) sich ausdrückt, die Judenchristen und Heidenchristen wie die ächten ursprünglichen Söhne und die Adoptivsöhne, so behauptet das Judenthum noch immer seinen absoluten Vorzug, und der Unterschied zwischen Juden und Heiden ist nicht so aufgehoben, wie der Apostel Paulus die Aufhebung dieses Unterschieds als das wesentliche Princip des Christenthums ausspricht, wenn er Gal. 3, 28. sagt, dass im Christenthum ὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην. Gerade das also, was **Hengstenberg** zur Rechtfertigung des Apokalyptikers gegen den Vorwurf des Judaismus geltend macht, dient nur zur Bestätigung desselben, und man begreift nur um so besser, wie auf dem Standpunkt der Apokalypse ein Apostel, welcher den Unterschied zwischen Juden und Heiden in einem ganz andern Sinne für aufgehoben erklärte und sogar das von dem Apokalyptiker sosehr verabscheute εἰδωλόθυτα φαγεῖν nicht absolut verwarf, sondern in gewissen Fällen wenigstens für indifferent hielt, von der heiligen Zwölfzahl der Apostel ausgeschlossen bleiben musste. In letzter Beziehung fällt freilich die Frage nach dem Judaismus der Apokalypse mit der Frage nach ihrer Auffassung im Ganzen zusammen. Auch **Hengstenberg** stützt sich daher noch auf das Argument: Ueberall sonst nehmen wir wahr, dass dem Verfasser das Jüdische nur als Symbol und Darstellungsform für das Christliche dient, und alle diese Analogien führen uns darauf, dass er unter dem Tempel K. 11. unmöglich den Tempel zu Jerusalem, dass er vielmehr unter ihm nur das auf christlichem Gebiet Entsprechende, die christliche Kirche verstehen könne (1. S. 558). Woher wissen wir aber, dass dem Apokalyptiker das Jüdische nur eine bildliche Darstellungsform ist? Es kann diess doch nicht als apriorische Behauptung aufgestellt werden, sondern in jedem Fall nur das Resultat sein, das sich aus der speciellen Untersuchung der einzelnen Stellen ergibt, welche dabei hauptsächlich in Betracht kommen. Wo wäre nun aber die Nothwendigkeit der bildlichen und allegorischen Erklärung eine so entschiedene Sache, dass sich die gleiche

Nothwendigkeit auch für den Abschnitt K. 11. folgern liesse? Was bindert uns denn, selbst abgesehen von allen Schwierigkeiten und Willkürlichkeiten, welche bei der allegorischen Erklärung stattfinden, K. 11. vom geschichtlichen Judentbum zu verstehen? Offenbar ist es nur diess, dass bei der gewöhnlichen geschichtlichen Erklärung der Judaismus der Apokalypse so offen vor Augen liegt, dass er sich nicht läugnen lässt. So wenig wir aber zur allegorischen Erklärung aus dem Grunde berechtigt sein können, weil sonst die Apokalypse eine nicht in Erfüllung gegangene Weissagung wäre, ebensowenig darf uns ihr Judaismus bestimmen, ihr einen andern Sinn unterzulegen, als sie unläugbar hat, wenn wir die sonst geltenden Interpretationsgrundsätze auch auf sie anwenden. Ist demnach die Nothwendigkeit der allegorischen Erklärung eine rein willkürliche Voranssetzung, hat diese Erklärung in den einzelnen Stellen, auf welche sie angewandt werden soll, so Vieles gegen sich, was sie, wie gezeigt worden ist, geradezu unmöglich macht, so kann die ebendamit in ihrem Rechte bleibende geschichtliche Erklärnng auch über den Judaismus der Apokalypse keinen Zweifel übrig lassen. Es ist so unzweideutig ausgesprochen, dass man es sehr natürlich finden muss, wenn man ihn auf keine andere Weise beseitigen zu können glaubt, als mit Hülfe der allegorischen Erklärung. Nur im Interesse seines Judaismus konnte der Apokalyptiker der das Schicksal Jerusalems betreffenden Scene die Bedeutung geben, die sie gerade an der Stelle, an welcher sie die jetzt folgende Darstellung eröffnet, haben soll. Je näher die Katastrophe des sich vollziehenden göttlichen Strafgerichts heranrückt, um so beängstigender wird der Gedanke, wie es der heiligen Stadt bei derselben ergehen werde. Ist sie zu einem Sodom und Aegypten geworden, ist sie der Ort, wo der Herr gekreuzigt worden, wo auch seine beiden Zeugen das K. 11. geschilderte Schicksal haben, was sollte man anders erwarten, als dass das göttliche Strafgericht in seiner ganzen Strenge über sie kommen werde. Diess geschieht jedoch keineswegs, sondern, wenn sie auch nicht ganz verschont bleiben kann, so wird sie doch so schonend als möglich behandelt. Es trifft nicht nur der

Untergang einen für die Grösse der Stadt sehr geringen Theil, sondern es hat auch das ergangene Strafgericht die heilsame Folge, dass die übrigen Bewohner von Furcht befallen dem Gott des Himmels die Ehre geben. Während also sonst bei den Bewohnern der Erde die göttlichen Strafgerichte nicht nur keine Bekehrung bewirken, sondern sogar das gerade Gegentheil, dass sie nur um so erbitterter und feindseliger gegen Gott werden, 9, 20. 21. 16, 9. 10. 11. 21., ist es dagegen bei den Juden ganz anders. Die Furcht macht, dass sie in sich gehen und in der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit sich zu Gott bekehren. Hier ist demnach recht deutlich zu sehen, wie sich der Apokalyptiker Juden und Heiden gleichsam als zwei dualistisch verschiedene Menschenklassen dachte. Die Einen sind als Bewohner der Erde, wie sie schlechthin genannt werden, ebenso die Genossen des von der Macht Satan's beherrschten römischen Reichs, der römischen οἰκουμένη, wie die Andern die um Christus sich schaarende Gemeinde der Auserwählten bilden, zu welcher die heidnische Welt, wenn auch Einzelne aus ihr gerettet sind, nur im Gegensatz gedacht werden kann. Die Einen sind ebenso religiöser, wie die Andern irreligiöser Art, und es lässt sich somit hieraus auch schliessen, wie sehr es nach der Ansicht des Apokalyptikers den Heiden schon von Natur an der religiösen Empfänglichkeit für das Evangelium und das messianische Heil fehlen musste. Woraus anders können wir uns also diese gute, von der Geschichte so wenig gerechtfertigte Meinung des Verfassers von den Juden erklären, als aus seinem judaistischen Interesse? Der Judaismus des Verfassers der Apokalypse greift aber noch weit tiefer in den ganzen Inhalt und Geist derselben ein. Es gehört zum Charakter des Judenthums, dass es das Ende der Weltgeschichte in eine Katastrophe setzt, in welcher seine heidnischen Feinde durch ein plötzlich erfolgendes göttliches Strafgericht vernichtet werden. Der Apokalyptiker hat diese jüdische christlich modificirte Idee in einem Gemälde ausgeführt, in welchem er, sobald die Erscheinung des Antichrists in der Person des wiederkehrenden Nero's das Signal dazu gibt, die Reihe der in der nächsten Zu-

kunft bevorstehenden Ereignisse in rascher Folge an unseren Augen vorübergehen lässt. Die ganze vor uns liegende Entwicklungsgeschichte des Christenthums ist die thatsächliche Widerlegung dieser apokalyptischen Ansicht, und in demselben Verhältniss, in welchem sie ungeschichtlich ist, können wir sie auch nur einem dem Christenthum widerstreitenden Judaismus zuschreiben. Das ebenso Ungeschichtliche als Unevangelische dieses Judaismus ist, dass er dem Christenthum die Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung abschneidet und ihm den Boden hinweggnimmt, in welchem das Reich Gottes oder der Same des göttlichen Worts aufgehen, Wurzel schlagen, allmählig wachsen und zur Frucht heranreifen kann. Wie schon der Apostel Paulus das Judenthum treffend durch das σημεῖα αἰτεῖν charakterisirt, so geschieht nach jüdischer Anschauungsweise alles, was sich auf die Vollendung des messianischen Reichs bezieht, auf unvermittelte Weise, durch Wunder und plötzlich eintretende Katastrophen. Der Judaismus kennt weder den Weg der geschichtlichen Entwicklung noch den der moralischen Wirksamkeit, er weiss nur von Strafgerichten, die über die ungläubige Welt ergehen, um die Feinde zu vernichten und das Volk Gottes in den Zustand der Vollendung einzuführen. Diess ist der Standpunkt, auf welchem auch die Apokalypse steht. Ist Nero der Antichrist, so erfolgt alles, was noch zum Weltlauf gehört, wie mit Einem Schlag. Da, wo das Christenthum, seiner universellen Bestimmung zufolge, in der heidnischen Menschheit erst den fruchtbarsten Boden seiner Entwicklung finden sollte, ist mit Einem Male alles abgebrochen, die Heiden sind nur dazu da, um, ehe ihnen auch nur Zeit gelassen ist, mit dem Evangelium bekannt zu werden, und es sich geistig anzueignen, als Feinde Gottes gerichtet zu werden. Rache ist der Grundton, welcher durch die ganze Apokalypse hindurchgeht, auf jedem Hauptpunkt der Entwicklung erschallt immer wieder derselbe Ruf nach Rache, die Einen sind nur dazu bestimmt, der vernichtenden Rache anheimzufallen, die Andern kennen kein seligeres Gefühl, als die Befriedigung ihres Verlangens nach Rache, sie ist das festeste Band, das sie mit Gott und Chri-

stus verknüpft. Nur durch die Gewissheit der Rache an der Welt erhält Gott den Glauben der Seinen aufrecht, in demselben Verhältniss, in welchem die Gewissheit der Rache sich mindert, und ihre Erfüllung sich hinauszieht, wird auch ein Glaube, welcher in keinem tiefern Gefühl wurzelt, als dem Verlangen nach Rache, schwächer und droht auszugehen. Diess ist der grosse Anstoss, welchen von jeher im Frieden des Evangeliums lebende Gemüther an der Apokalypse genommen haben, und der neueste Commentar gibt nur einen neuen Beweis dafür, wie schwierig, ja, wie unmöglich es ist, der Apokalypse ihren judaistischen Charakter zu nehmen. Wer es versucht, hat vor allem die Aufgabe, den wirklichen Entwicklungsgang des Christenthums, die Geschichte der christlichen Kirche, wie sie in ihrer ganzen Vergangenheit vor uns liegt, mit der Apokalypse in Uebereinstimmung zu bringen, und die Momente der Katastrophe, die die Apokalypse rasch auf einander folgen lässt, auf die Perioden der Geschichte so zu vertheilen, dass sie auf einander passen. Mit welchem Erfolg diess in dem neuesten Commentar geschehen ist, ist gezeigt. Und doch gewinnt man auch so, durch alle diese so gewaltsame und unnatürliche Versuche zusammenzufügen, was nicht auf einander passt, keinen Boden für die innere geistige Entwicklung des göttlichen Reichs, der Apokalypse bleibt ihr Geist der Rache, und der neueste Erklärer sieht, nachdem die Erfüllung der apokalyptischen Weissagungen in unsern Tagen bis in die Zeiten Gogs und Magogs vorgerückt ist, nur um so gespannter dem Zeitpunkt entgegen, in welchem das immer noch nicht erfolgte göttliche Strafgericht doch jetzt wenigstens im Geiste der Apokalypse erfolgen wird. Es wird doch jetzt nicht wieder ein neues *quid pro quo* eintreten und das Feuer des Himmels endlich auf die unglaubige Welt herabfallen! „Jetzt wohnen wir schon längst wie unter Mesech und Kedar Ps. 120, 5. mitten unter diesen „Meisterspöttern“ und wer es bis dahin nicht wusste, der sollte es doch wenigstens seit vier Wochen wissen, dass der Satan völlig losgeworden ist aus seinem Gefängnisse und ausgegangen zu verführen die Heiden in den vier Oertern der Erde, sie zu versammeln in einen Streit.

Sehen wir bis dahin schon im Sichtbaren die Bewährung des Wortes Gottes, den Untergang Roms, die Bekehrung der germanischen Welt zu Christo, den grossen Abfall nach Ende der tausend Jahre, so wird es uns leicht werden auch in Bezug auf den noch übrigen Punkt, auf das: „Und es fiel Feuer aus dem Himmel von Gott und verzehrete sie," das wir Tag und Nacht im Herzen bewegen müssen, damit wir nicht erschrecken vor ihrem Dräuen, ihm zu trauen" 2, 1., S. 376. Wer freilich so wie Hengstenberg die Weissagungen der Apokalypse in der Geschichte erfüllt sieht, kann mit um so leichterem Herzen auch dem Letzten entgegensehen, das als die Rache des Himmels noch im Schoosse der Zukunft liegt. Die Geschichte wird auch darüber richten, wie sie längst über alle Erklärungen gerichtet hat, welche aus der Apokalypse nur ein Gewebe der vagesten Einfälle, der willkürlichsten, jedem gesunden geschichtlichen Sinn widerstreitenden Deutungen machen wollen.

II.

Das Christenthum und die Rechtsfragen der Gegenwart.

Von

Dr. K. Ch. Planck.

Je mehr in unserer Zeit allmählig die rechtliche Entwicklung, die tiefe und gewaltige Bewegung in Staat und Gesellschaft, zum herrschenden Grundzuge geworden ist und das religiöse Element, so wenig es auch in seiner Entwicklung stille steht, doch verhältnissmässig zur Seite gedrängt hat, je mehr ferner jene Bewegung das rein politische Gebiet im engeren Sinne überschritten und die Grundlagen der ganzen

tzung des Christenthumes das wahre allgemein rechtliche Bewusstsein möglich wird und bis jetzt schon möglich geworden ist, dann aber andererseits, dass doch keineswegs vom specifisch Christlichen als solchen aus, sondern erst mit der eingetretenen Befreiung von der einseitigen Herrschaft dieses religiösen Elementes, mit dem sich ausbildenden selbstständig menschlichen Bewusstsein, auch der selbstständige Begriff des natürlichen Rechtes Aller sich geltend gemacht hat.

Da erst im Christenthum der Mensch überhaupt als geistig unendlicher sittlicher Selbstzweck gesetzt ist im Gegensatze gegen alle blosse Besonderheit der Person und der Nationalität, so war überhaupt nur unter Voraussetzung des Christenthums das Bewusstsein des allgemeinen im freien geistigen Wesen des Menschen überhaupt begründeten Rechtes möglich, während dem klassischen Alterthume, dessen Bildung nur erst in einem besondern geistigen Thun und Bewusstsein dieser bestimmten Nationalität bestand, jener Gedanke des freien wesentlichen Menschenrechtes überhaupt noch fremd bleiben musste. Allein nicht weniger liegt es im Wesen des rein christlichen Bewusstseins, dass doch nicht von ihm aus, sondern erst durch eine hinzukommende anderweitige Fortbildung des Bewusstseins auf der Grundlage des Christenthums der wirkliche bewusste Begriff des selbstständigen und ursprünglich gleichen natürlichen Rechtes Aller möglich wurde. Denn das in seiner Selbstständigkeit und Wahrheit erfasste Wesen des Rechtes besteht in der äusseren Zusammenstimmung des Handelns mit dem Wesen der freien Persönlichkeit und mit der wesentlichen Bestimmung derselben, es besteht darin, auf äussere Weise die volle wesentliche Bestimmung der freien Persönlichkeit überhaupt möglich zu machen. Dass nun also das wirkliche Bewusstsein des ursprünglich gleichen und natürlichen Rechtes Aller möglich werde, dazu ist durchaus das selbstständig sich ausbildende Bewusstsein des Menschlichen als solchen nothwendig. So wie z. B. das wirkliche reine Wissen wesentlich auf dem selbstständig menschlichen Interesse der Gesetzmässigkeit des Denkens beruht, die sich als solche in der gegenständlichen Wirklichkeit wiederfinden will, dieselbe

auf innerlich gesetzmässige Weise zu begreifen strebt, so ist auch das Bewusstsein des wirklichen reinen Rechtes nur da möglich, wo es in bewusster selbstständiger Weise auf den Begriff des menschlichen Wesens selbst, auf den der freien Persönlichkeit, gebaut ist. Das rein christliche Bewusstsein aber hat nun seinen unterscheidenden Inhalt vielmehr an einer göttlich gesetzten auf jenseitige Weise gegebenen Ordnung der Versöhnung und des allgemein sittlichen Handelns; es hat daher schon sein sittliches Bewusstsein ganz auf die Hingebung an die göttlich gesetzte allgemeine Ordnung des menschlichen Daseins gegründet, nicht aber auf ein entwickeltes selbstständiges Bewusstsein des inneren menschlichen Wesens als solchen; es konnte also noch weniger ein selbstständiges Bewusstsein des reinen Rechtes haben, so wenig als es in der ersten Periode seines Bestehens eine Ausbildung des selbstständigen Wissens als solchen (oder der Philosophie) und der selbstständigen Kunst gekannt hat. Vielmehr beginnt eine selbstständigere Auffassung des Rechtsdaseins und seiner Vertretung in der Staatsgewalt erst von der Zeit an, in welcher der Geist überhaupt, auch auf allen übrigen Lebensgebieten, anfängt innerhalb des Christenthums zugleich sein gegenwärtiges menschliches und natürliches Dasein auszubilden. Jene Zeit erst, in welcher auch die Naturwissenschaft mit ihren verschiedenen Zweigen, die Alterthumswissenschaft und die Philosophie ein selbstständiges Leben anfängt, in welcher ferner die Kunst aus ihrer früheren unfreien Transcendenz sich zur vollen natürlich schönen und menschlichen Form ausbildet, in welcher schliesslich das menschliche Wesen sich auch zum christlichen Inhalte selbst in ein unmittelbares inneres Verhältniss setzt, diese Zeit erst, d. h. das Ende des Mittelalters und der Anfang der neueren Geschichte, ist auch die, in welcher der selbstständige Begriff des Staates im Gegensatze gegen das frühere abhängige Verhältniss zur Kirche beginnt.

Allein die neuere Zeit ist nun hiemit doch nur erst das unmittelbare natürliche Streben nach selbstständiger Ausbildung des Rechtsdaseins, noch keineswegs aber das wahrhaft selbstständige reine Recht selbst. Denn dieses in seinem wah-

ren selbstständigen Wesen beruht auf dem **bewussten Begriffe** der freien Persönlichkeit überhaupt als der natürlichen inneren Grundlage alles Rechtes. Dagegen jene mit der neueren Zeit eingetretene selbstständige Stellung der Staatsgewalt (und folglich des rechtlichen Daseins überhaupt) gegenüber von der Kirche schliesst noch keineswegs das innerlich selbstständige Bewusstsein des natürlichen Rechtes in sich. Wie vielmehr das ganze Bewusstsein überhaupt nur erst innerhalb des christlichen jenseitig göttlichen Inhaltes zugleich die selbstständige Ausbildung seines endlichen menschlichen Daseins anstrebt, so gilt auch das rechtliche Dasein im Staate ungeachtet seiner selbstständigen Scheidung von der Kirche doch noch in unfreier Weise als ein göttlich gesetztes. Denn das beherrschende praktische Gesetz des menschlichen Daseins ist ja überhaupt noch dieses jenseitig göttliche. An die Stelle der früheren noch unselbstständigen Stellung des Staates tritt daher jetzt nur erst das unmittelbare göttliche Recht der Fürsten und der Obrigkeit überhaupt, so dass der Wille hierin noch nicht eine auf **sein** inneres freies Wesen gegründete natürliche Ordnung, sondern nur erst **göttlich** eingesetzte und geschichtliche Verhältnisse des Rechtes vor sich hat, mit welchen daher im Bestimmteren noch die mannigfachsten Vorrechte der besonderen Stände u. s. w. gegeben sind. Es findet also hiemit auf dem rechtlichen Gebiete nur ein analoges Verhältniss statt, wie dasjenige des kirchlichen Protestantismus auf dem religiösen Gebiete. Die Staatsgewalt und mit ihr die ganze Rechtsordnung steht jetzt in einem unmittelbaren selbstständigen Verhältnisse zur göttlichen Ordnung, aber sie ist doch noch einseitig eine **göttlich** eingesetzte. Erst mit dem wirklich autonomischen Bewusstsein, welches die Gesetze des Rechtes als eine natürliche Ordnung aus dem Wesen der freien Persönlichkeit selbst ableitet und welches weiss, dass jedenfalls auch das göttliche Recht kein anderes als diese natürliche Ordnung sein könne, erst hiemit beginnt auch die selbstständige Ausbildung des reinen Rechtes; diese fällt so in dieselbe Zeit, in welcher auch das selbstständige Bewusstsein des im innern Wesen des Geistes selbst begründeten **sittlichen** Gesetzes auftritt.

Diese ganze Herausbildung des frei menschlichen Bewusstseins, durch welche auch erst der selbstständige Begriff des reinen Rechtes möglich geworden ist, soll nun zwar gemäss dem, was schon zu Anfang gesagt wurde, keineswegs von dem Christenthum selbst losgetrennt werden; sie ist vielmehr selbst als eine innere Konsequenz aus dem Wesen des Christenthumes hervorgegangen. Denn indem das Christenthum in der vollen wahrhaften Offenbarung des göttlichen Wesens für den Menschen seinen Inhalt hat, so hat demgemäss theils die Entwicklung des Christenthums überhaupt, theils insbesondere die des abendländischen, wesentlich den Gang genommen, dass das Göttliche immer mehr als ein in wahrhaft gegenwärtiger Weise für den Menschen offenbares und gegebenes gesetzt werde. Diese Bedeutung hat (trotz aller transcendenten unfreien Autorität) schon die Entwicklung der abendländisch römischen Hierarchie; diese Tendenz zum wahrhaft gegenwärtigen Gegebensein des Göttlichen für den Menschen zeigt sich ferner z. B. in der gleichzeitigen Ausbildung und eigenthümlichen Bedeutung der Transsubstantiationslehre u. s. w., und auch das abendländische Kaiserthum des Mittelalters hat eben diese Bedeutung, dass in der äusseren weltlichen Gewalt selbst zugleich die göttliche Ordnung auf eine gegenwärtige Weise gegeben sein soll. Aus demselben Drange, dass der göttliche Offenbarungsinhalt wahrhaft für das menschliche Wesen und Bewusstsein sei, ist ferner die Scholastik entstanden, als die Vermittlung des transcendenten göttlichen Inhalts für das eigene endliche Denken und Bewusstsein; und so ist endlich nur aus der inneren Konsequenz dieses christlichen Bewusstseins selbst jener unterscheidende Geist der neueren Zeit hervorgegangen, welcher innerhalb des geistig sittlichen unendlichen Inhaltes dem gegenwärtigen menschlichen und natürlichen Dasein selbst seine volle berechtigte Ausbildung zu geben strebt. Allein so gewiss auch nach dem Allem das selbstständige Bewusstsein des reinen und allgemeinen Rechtes nur durch die Konsequenz des christlichen Geistes möglich geworden ist, so wenig ist es doch in dem specifisch christlichen Bewusstsein selbst, in dem eigentlich hi-

storischen Christenthum enthalten, ist vielmehr erst durch die Herausbildung des selbstständig Menschlichen aus dem blos Christlichen entstanden.

Diess, was wir zunächst im Allgemeinen als das in der Natur der Sache liegende Verhältniss des historischen Christenthums zum Rechte nachgewiesen haben, soll nun in bestimmterer Weise vor Allem an der urchristlichen Anschauung, an derjenigen, welche sonst als das Maassgebende für das ganze spätere christliche Bewusstsein betrachtet wird, dargethan werden.

Der unterscheidende Charakter der Anschauung Jesu und des Urchristenthums überhaupt in der hieher gehörigen Beziehung ist das, dass durchaus nur die rein sittliche Hingebung an die göttlich gesetzte Ordnung des allgemein menschlichen Daseins den Inhalt des Bewusstseins bildet, dass dagegen der Gedanke des allgemeinen Rechtes als solchen noch gar nicht hervortritt. Es wird daher wohl die religiöse Pflicht der hingebenden Liebe gegen den Mitmenschen überhaupt verkündigt, allein noch nirgends findet sich der Gedanke einer diesem allgemein sittlichen Leben zur Seite gehenden und entsprechenden Rechtsordnung. Die hervorstechendste Stelle in dieser Hinsicht ist Matth. 5, 38 ff., wo im Gegensatze gegen den scharf auf das eigene Recht sehenden jüdischen Geist vielmehr das *μη ἀντιςηναι τῳ πονηρῳ* gepredigt wird oder „so Jemand mit dir rechten will und den Rock nehmen, dem lass auch den Mantel“ u. s. w. Wenn nun auch in dieser Stelle keineswegs geradezu ein geduldiges Hinnehmen alles und jeden Unrechtes gepredigt sein kann, sondern die Bedeutung der Stelle zunächst die ist, dass im Gegensatz gegen den selbstisch beschränkten Zweck und den rechtenden Geist des jüdischen Bewusstseins vielmehr der Geist der rein sittlichen Hingebung und also der sanftmüthigen Liebe in seiner ganzen unterscheidenden Bedeutung hervorgehoben werden soll, so ist doch auch andererseits aus dem so rein für sich hingestellten Wesen dieses Ausspruches und im Zusammenhange mit der ganzen sonstigen Grundanschauung wiederum das gewiss, dass das sittliche Bewusstsein hiebei von der recht-

lichen Ausbildung des Daseins noch ganz abgekehrt ist, dass ihm noch der ausschliessend sittliche und religiöse Gesichtspunkt des Verhältnisses der hingebenden Liebe das Bestimmende ist, oder dass ihm vor der subjektiv innerlichen religiösen Gesinnung die Seite der sittlich gleichfalls geforderten objektiven Ausbildung des rechtlichen Daseins noch gar nicht in Betracht kommt. Diess werden wir nun zwar von der inneren geschichtlichen Entwicklung aus angesehen als etwas ganz Nothwendiges und Natürliches erkennen müssen; denn indem statt des bisherigen Dualismus des jüdischen selbstisch nationalen Zweckes und des geistig göttlichen Gesetzes im Christenthum vielmehr die einfache sittliche Hingabe an den göttlichen Zweck trat, so musste zunächst eben der innerlich religiöse und ausschliessend sittliche Gesichtspunkt des Lebens in der göttlichen jenseitig gesetzten Ordnung zum herrschenden werden, während jener scharfe Rechtsgeist, wie er dem jüdischen Bewusstsein wesentlich war, von hieraus nur als eine noch ungöttliche irdische Denkweise erschien. Allein desshalb ist es nun doch nicht weniger wahr, dass das christliche Bewusstsein seinerseits hierin zur einseitigen Antithese gegen das Rechtsdasein überhaupt, zur einseitigen transcendenten Losreissung von demselben fortgegangen ist, und zwar ebendesshalb, weil es die Ausbildung des gegenständlichen Rechtsdaseins und des hierin gesetzten selbstständig menschlichen Zweckes nur in jener noch unwahren und selbstisch beschränkten Form des eigenen blos endlichen Zweckes kannte und diesem nur die Hingabe an die jenseitig gesetzte göttliche Ordnung entgegenzustellen wusste. So gewiss es auch ist, dass der jüdische Rechtsgeist noch in dem unmittelbar nationalen selbstisch besonderen Zwecke seinen Grund hat, welcher in der Unterordnung unter den geistigen göttlichen Zweck zugleich sich als berechtigten festhielt, und so sehr also auch diesem Rechtsbewusstsein noch die Weihe des beherrschenden rein sittlichen Zweckes fehlt, so gewiss hat doch das A. Testament der Sache nach eine unterscheidende Wahrheit darin, dass zufolge des Rechtsbewusstseins, welches das ganze Volk in seinem Gotte hat, auch die rechtliche Siche-

rung der einzelnen Glieder des Volkes selbst eine wesentliche Seite der göttlichen Ordnung ist (so z. B. vor Allem in den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über das unverlierbare Familieneigenthum), obwohl der Begriff des einzelnen freien Subjektes noch nicht vorhanden ist, sondern der Einzelne nur erst in der substantiellen Weise des blossen Nationalbewusstseins, als Glied dieser Familie, dieses Stammes in Betracht kommt, deren berechtigtes Dasein aufrecht erhalten werden soll.

Dieses Bewusstsein der auszubildenden rechtlichen Ordnung nun ist im Christenthume zunächst einseitig verschwunden vor dem Gedanken der einfachen geistigen Hingabe an das jenseitige geistig göttliche Gesetz des Wollens und Handelns. Und dieser einseitig religiöse, nicht aber (innerhalb des Sittlichen) zugleich rechtliche Gesichtspunkt erstreckt sich nun noch ungleich weiter, als man es sich gewöhnlich zum Bewusstsein zu bringen pflegt. Als das Bezeichnendste in dieser Hinsicht nämlich können wir vor Allem schon jenen Begriff der W o h l t h ä t i g k e i t voranstellen, der für das urchristliche Bewusstsein und Leben eine so hervortretende Bedeutung hat. In der Wohlthätigkeit erstreckt sich die religiöse Liebe allerdings ebensosehr auf das äussere leibliche Wohl Anderer, wie sie zugleich ihr geistiges Wohl im Auge hat. Allein vorerst liegt in dem Gedanken der Wohlthätigkeit durchaus nur die f r e i e religiös s i t t l i c h e Liebe, es ist darin noch durchaus nicht der Gedanke einer R e c h t s p f l i c h t gegen den Andern enthalten. Ausserdem aber, wenn (wie in der urchristlichen Anschauung der Fall ist) die äussere Sorge für das wesentliche Wohl Anderer nur in dieser Form, als Gedanke der Wohlthätigkeit, auftritt, so liegt darin auch noch das Weitere, dass das Bewusstsein n o c h d u r c h a u s n i c h t d a r a n d e n k t, gemäss jener Sorge für das wesentliche Wohl Aller a u c h a u f e i n e e n t s p r e c h e n d e ä u s s e r e R e c h t s o r d n u n g h i n z u a r b e i t e n, in welcher auf äussere gesetzliche Weise (und nach Grundsätzen des Rechtes selbst) das wesentliche Wohl Aller gesichert wäre. Nach diesen beiden Beziehungen also lässt sich der blosse specifisch christliche

Begriff der Wohlthätigkeit durchaus nicht halten. Denn vorerst gehört unläugbar die äussere Sorge für das wesentliche Wohl Anderer mit zur vollständigen Rechtspflicht. Das Recht besteht seinem vollständigen Begriffe nach in der äusseren Ermöglichung des ganzen wesentlichen Zweckes der freien Persönlichkeit; und ihre volle Rechtspflicht gegen einander erfüllen also Alle nur dadurch, dass sie sich gegenseitig die volle äussere Möglichkeit gewähren, ihre wesentliche Bestimmung (in geistiger und leiblicher Hinsicht) nach ihrem ganzen Umfange zu verwirklichen, wie diess ja eben die wahre Bedeutung des Staates ist. Der Begriff der Wohlthätigkeit, welche ihrem Begriffe nach das wesentliche Wohl Anderer zum Gegenstande hat, lässt sich also schon an sich vom Gesichtspunkte der wahren sittlichen und rechtlichen Ordnung aus nicht festhalten; denn im Begriffe der Wohlthätigkeit liegt es, dass sie blos ein frei sittliches Thun, die blosse sittliche Liebe bezeichnet, während doch die äussere Sorge für das Wohl Anderer zugleich auch Rechtspflicht ist und als Rechtspflicht zum Bewusstsein gebracht werden muss. Aus demselben Grunde aber ist es dann ferner auch nicht gestattet, blos bei dem eigenen pflichtgemässen Thun des Einzelnen stehen zu bleiben, wie diess bei dem blossen Begriffe der Wohlthätigkeit geschieht, sondern die wahre und volle Pflicht ist die, auf eine wirkliche Rechtsordnung hinzuarbeiten, in welcher für das Wohl Aller auf äussere gesetzliche Weise wahrhaft gesorgt ist, und es nicht dem blossen freien Thun der Einzelnen überlassen bleibt, sich derer anzunehmen, welche dessen bedürftig sind. Es gibt freilich auch eine Wohlthätigkeit, die sich nicht blos auf das erstreckt, was zum leiblichen und geistigen Wohle Anderer wesentlich und nothwendig ist, welche vielmehr ihrem bestimmten Inhalte nach als blosse freie Liebesthat anerkannt werden muss; allein diese Form der Wohlthätigkeit ist die untergeordnetere, und es wird bei dem Begriffe der Wohlthätigkeit vielmehr zunächst und zuerst an solche Bedürfnisse gedacht, die für das leibliche und geistige Wohl wesentlich sind. Diese Form der Wohlthätigkeit nun kann freilich von den unvollkommenen

Verhältnissen eines bestehenden empirischen Rechtszustandes aus auch mit Recht als Wohlthätigkeit bezeichnet werden, und es kann so mit Recht die Wohlthätigkeit als eine sittliche Pflicht gefordert werden, weil nämlich der nun einmal bestehende unvollkommene Rechtszustand diese Sorge für das Wohl der Bedürftigen dem freien Thun der Einzelnen überlässt, und weil auch schon an sich in so vielen Fällen keineswegs diesem bestimmten Einzelnen, sondern zugleich der ganzen übrigen Gemeinschaft die betreffende Rechtspflicht obläge. Allein desshalb muss doch nicht weniger daran festgehalten werden, dass nach der wahrhaften Ansicht das, was Wohlthätigkeit (in jenem oben erörterten Sinne) genannt wird, an sich vielmehr Rechtspflicht ist und nur von unwahren empirischen Verhältnissen aus als blosse Wohlthätigkeit erscheint, dass ferner ebendesshalb im Gegensatze gegen jene unvollkommenen Zustände auf eine wahrhafte Rechtsordnung hinzuarbeiten ist, in welcher auf allgemeine gesetzliche Weise für das gesorgt sein soll, was in der Wohlthätigkeit noch dem freien Thun der Einzelnen überlassen ist.

Wenn nun dem Allem ungeachtet es eine unläugbare Thatsache ist, dass die urchristliche Anschauung sich noch ganz in dem nur von empirischen unvollkommenen Verhältnissen aus zu rechtfertigenden Begriffe der Wohlthätigkeit (sowie überhaupt der aufopfernden Liebe) bewegte, dass sie dagegen weder die hierin enthaltene Rechtspflicht sich zum Bewusstsein brachte, noch auf eine demgemässe Rechtsordnung hinarbeitete (oder den Gedanken einer solchen aussprach), sondern dass sie im direktesten und völligsten Gegensatze gegen jedes solche Streben sich von dem äusseren rechtlichen Zustande ganz abkehrte und statt dessen rein in der Geistigkeit ihres religiös sittlichen Thuns und Bewusstseins lebte, ganz der jenseitigen göttlich gesetzten Ordnung des allgemein sittlichen Wollens zugewendet war, — so liegt in dem Allem nichts Anderes, als dass das ursprüngliche Christenthum noch gar kein für sich ausgebildetes Bewusstsein des wahrhaften Rechts, sowie derjenigen Bedeutung hatte, welche die Ausbildung des Rechtes auch in dem wahrhaft entwickelten sittlichen Bewusstsein haben muss.

Diess führt uns von selbst über auf eine andere noch allgemeinere Seite des urchristlichen Bewusstseins, in welcher wir die vollkommenste Bestätigung des Obigen finden. Nämlich nicht nur in der bestimmten Auffassung des Verhältnisses der Willen zu einander zeigt sich jener blos sittliche (nicht aber zugleich rechtliche) Gesichtspunkt, — wie also eben in dem blossen Begriffe der wohlthätigen Liebe, — sondern das ganze Bewusstsein Jesu und ebenso der urchristlichen Zeit überhaupt ist der ausgesprochenste entschiedenste Gegensatz gegen jeden Gedanken an Herstellung eines äusseren Reiches des Guten, in welchem das allgemein sittliche Bewusstsein zugleich die ihm angemessene allgemein rechtliche Ordnung vor sich hätte. Der Alles erfüllende und beherrschende Gedanke ist vielmehr ganz im Gegensatze gegen ein äusseres Reich des Rechtes nur die *βασιλεια τ. ὀρανων*. Nun mag man freilich mit Recht sagen, dass da, wo es sich vor Allem um eine Umgestaltung des ganzen religiösen Lebens handelte, nicht auch schon zugleich die Gründung einer neuen Rechtsordnung Platz hatte, dass insbesondere gegenüber von dem blos nationalen selbstisch besonderen Zwecke sowohl des jüdischen als des heidnischen Bewusstseins vor Allem die Erweckung eines wahrhaft geistigen religiös sittlichen Lebens nothwendig war und dass daher in dieser ersten Zeit und in der damaligen Welt das Hereinbringen rechtlicher Ideen noch wesentlich dazu gedient hätte, von dem geistig sittlichen Kerne der religiösen Umgestaltung selbst abzulenken und eine Vermengung mit äusserlichen endlichen Zwecken herbeizuführen. Allein so gewiss diess Alles ist, so handelt es sich doch durchaus nicht hievon, sondern darum, dass das religiös sittliche Bewusstsein des Christenthums, statt unmittelbar in sich selbst die Konsequenz zu enthalten, die mit der Zeit auch zur Ausbildung einer höheren allgemein rechtlichen Ordnung hätte führen müssen, vielmehr seiner ganzen Natur nach eine solche vollständige Ausbildung des menschlichen Daseins selbst (nach seinen verschiedenen Seiten) noch geradezu ausschloss, dass es noch in der entschiedensten Abkehrung von dieser wahrhaft gegenwärtigen Aufgabe begriffen war. So wie die

alte Welt (Judenthum und Heidenthum) den Trieb nach äusserer rechtlicher Ausbildung des Daseins nur erst in der unwahren Form eines noch blos endlichen nationalen Zweckes kannte, so kennt ihn auch das ursprüngliche Bewusstsein des Christenthums nur erst in dieser Gestalt und ebendesshalb verwirft es ihn. Jede solche Richtung des Bewusstseins, die sich mit der vollen selbstständigen Ausbildung des gegenwärtigen endlich bedingten Daseins des Menschen, also vor Allem mit der des Rechtes u. s. w. zu thun machen würde, muss von jener ursprünglichen Anschauung des christlichen Bewusstseins aus noch einseitig als ein blos endlicher und ebendamit ungöttlicher Zweck erscheinen, als eine falsche Richtung auf das Irdische und Vergängliche und auf die eigene Grösse und Ehre, während der alleinige wahre Zweck in der ausschliesslichen Hingabe an die göttlich gesetzte Heils- und Lebensordnung liegen soll, welche letztere ebendesshalb, weil sie nur als dieser jenseitige Wille für das Bewusstsein ist, von der selbstständigen vollen Ausbildung des menschlichen Wesens keinen Begriff enthält. So wie daher das Christenthum während der ganzen ersten Periode seines Bestehens keine selbstständige Ausbildung der Kunst und der Wissenschaft als solcher kennt, sondern eine solche Bildung nur unter der Form aufzufassen wusste, in welcher sie im Alterthume aufgetreten war, nämlich als ein blos endlicher sich einseitig für sich selbst geltend machender Zweck, so bleibt gleichzeitig auch das Gebiet des Rechtes in seinem selbstständigen auf den Begriff des freien Willens gegründeten Wesen dem Bewusstsein noch fremd. „Dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, Gott aber, was Gottes ist," d. h. die gegebenen äusseren Rechtsverhältnisse der heidnischen Welt eben als diese gegebenen hinzunehmen und in ihr die selbst auf göttlicher Fügung beruhende Vertretung des Rechtsdaseins anzuerkennen, für sich selbst aber im Gegensatze gegen diese ungöttliche Welt die Innerlichkeit des religiösen Lebens als sein Erbtheil und seine Bestimmung zu wissen, — diess ist von Anfang an der Inbegriff derjenigen Stellung gewesen, welche das christliche Bewusstsein zu der äusseren

Ordnung der heidnischen Welt einnahm. Nichts ist demselben fremder geblieben, als im Gegensatze gegen diese gegebene Ordnung selbst eine neue und dem höheren sittlichen Bewusstsein entsprechende Ordnung des Rechtes schaffen zu wollen. Jeder solche Gedanke wurde in den ersten Zeiten des Christenthums schon durch die Erwartung der nahenden Wiederkunft Christi unmöglich, eine Erwartung, die aber selbst nur der bestimmteste Ausdruck der rein religiösen Jenseitigkeit ist, in welcher dieses Bewusstsein lebte und welcher also die wahre volle Bestimmung dieses gegenwärtigen menschlichen Daseins nothwendig noch fremd bleiben musste. — Ein specielles Beispiel von dem Verhältnisse, in welches sich das christliche Bewusstsein zu den Rechtsverhältnissen der damaligen Welt setzte, gibt uns der Neutestamentliche Kanon selbst in dem Briefe an Philemon. In diesem erhält das Verhältniss der Sklaverei zwar allerdings seine höhere sittliche Umgestaltung und Verklärung durch die religiöse Macht der christlichen Liebe, allein von einer zugleich auf das natürliche Rechtsverhältniss zurückgehenden Reflexion ist auch hier durchaus Nichts zu finden.

Jenen vollständigen Begriff des Sittlichen also, zufolge dessen es ganz unbeschadet des im sittlichen Wollen selbst liegenden geistig unendlichen Zweckes dennoch die volle Ausbildung seines gegenwärtigen menschlichen Wesens und der verschiedenen Seiten desselben zur gegenständlichen Aufgabe seines Wollens hat, diesen Begriff kennt das ursprüngliche Christenthum noch nicht und schon desshalb hat es auch noch kein selbstständiges Bewusstsein des Rechtes. Um es durch eine Analogie aus der neueren Zeit zu erläutern: so wie Kant in seinem Begriffe der Sittlichkeit alle Hingebung des Willens an den gegenständlichen sittlichen Inhalt ausschliesst und in reiner Abstraktion von diesem gegenständlichen Inhalte vielmehr nur das allgemein pflichtmässige Handeln um der Pflicht willen als Sittlichkeit gelten lässt, desshalb, weil er eine Hingebung des Wollens an den gegenständlichen Inhalt nur unter der falschen einseitigen Form des blossen unfreien Bestimmtwerdens durch den Gegenstand, des blossen Motives

der Lust, aufzufassen weiss, während die geistige Hingebung an den gegenständlichen wesentlichen Inhalt selbst als ein Element in dem innerlich sittlichen Selbstzwecke mitgesetzt sein muss, — so stellt sich auch für die ursprüngliche Anschauung des Christenthums alles Streben nach selbstständiger Ausbildung des eigenen menschlichen Daseins nur erst unter der einseitigen Form eines Versenktseins in diese endlichen Zwecke dar. Jedoch nicht blos darin, dass es am vollständigen Bewusstsein des gegenständlichen wahrhaft menschlichen Inhaltes des Sittlichen fehlt, ist jener Mangel eines selbstständigen Rechtsbewusstseins begründet, sondern zugleich darin, dass auch ebenso nach der subjektiven Seite noch die Begründung des Sittlichen aus dem immanenten geistigen Wesen des freien Willens fehlt und dass desshalb das Princip des selbstständigen natürlichen Rechtes, seine Begründung durch den Begriff der freien Persönlichkeit überhaupt, noch nicht vorhanden ist.

Und was ist nun, wenn es genau bezeichnet werden soll, der allgemeine geschichtliche Grund davon, dass die Unendlichkeit des geistig sittlichen Bewusstseins sich zunächst nur in dieser einseitigen Abkehrung von dem Rechtsdasein, in der Losreissung von dieser äusseren natürlichen Grundlage der wahrhaften Sittlichkeit selbst ausbilden konnte? Die Nothwendigkeit hievon liegt einfach in der natürlichen Unfähigkeit des Willens, sich aus sich selbst, durch seine eigene That, zum Bewusstsein seiner immanenten rein geistigen Bestimmung zu erheben. Desshalb ist es schon von Anfang, schon im A. Testamente, nur die innere Entzweiung und Nichtigkeit des endlichen natürlichen Willens, von welcher aus sich das Bewusstsein des über diesen endlichen Zweck erhabenen unbedingt mit sich einigen und sich selbst genügenden Willens als des allein wahrhaften Seins und des höheren Gesetzes der Dinge bildet, so dass dann auch der endliche Wille selbst nur in der Unterordnung unter diess Gesetz des unbedingt einigen Willens zugleich seines eigenen Daseins gewiss wird und, sosehr er für sich in den endlichen gegenständlichen Zweck versenkt bleibt, doch nicht diesen gegenständlichen vergäng-

lichen Willensinhalt, sondern die subjektive geistige Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen Ordnung seines menschlichen Wesens, d. h. also die vom Geiste aus gesetzte sittliche Einigung, als den heherrschenden göttlichen Zweck weiss. Und wie also im A. Testamente der für sich selbst in den endlichen nationalen Zweck versenkte Wille zufolge der eigenen inneren Entzweiung und Nichtigkeit, welcher er sich für sich selbst hewusst ist, unter der Zucht des unbedingt einigen Willens und seines geistig sittlichen Gesetzes steht, so ist es auch schliesslich nur dieses (zwar an sich im freien Wesen des Willens selbst gegründete, aber für den eigenen endlichen Willen rein gegenständliche) erziehende Gesetz, welches auch vollends jenen Gegensatz des göttlichen und des endlichen menschlichen Zweckes durchhricht und den Willen nur in der einfachen Hingabe an den göttlichen Inhalt, in der reinen geistigen Einigung mit der göttlich gesetzten Ordnung seines allgemein menschlichen Wesens, die Möglichkeit der Versöhnung erkennen lehrt. Also jene Tiefe des Gegensatzes im menschlichen Wesen selbst, das Gebundensein des eigenen Willens an den endlichen Inhalt seines vorausgesetzten Wesens und andererseits der Gegensatz, in welchem hiezu die höhere in der Freiheit gegründete Bestimmung des Willens, der Begriff des unbedingt mit sich einigen Willens und seines geistig sittlichen Gesetzes steht, — diess ist der innere im Willen selhst liegende Grund, zufolge dessen dem menschlichen Bewusstsein das höhere geistige Gesetz zunächst nur als ein jenseitiges gegenüherstehen und nur in der Hingabe an dieses Jenseits, nicht aber in der frei geistigen Ausbildung des selbstständigen menschlichen Wesens, das Heil und die Versöhnung erscheinen konnte. Nur erst auf gegenständliche Weise, zufolge der ohjektiven endlichen Bedingtheit seines Wesens, konnte der für sich selhst in den endlichen Zweck versenkte Wille sich seiner Nichtigkeit und Entzweiung bewusst werden, nicht aher in der Weise, dass er sich schon subjektiv, in seinem Wollen, des Widerspruchs gegen seine wahre geistige Bestimmung als freier Wille bewusst geworden wäre. Und weil nun der endliche Wille

sich nur erst auf gegenständliche Weise als nichtigen gesetzt weiss, so ist auch das höhere Gesetz, kraft dessen nur die geistig sittliche Zusammenstimmung (nicht aber der eigene endliche Wille) als der wahre göttliche Zweck gesetzt ist, für den Willen nur erst ein gegenständliches und jenseitiges. Jene Ausbildung des selbstständigen menschlichen Daseins, und so vor Allem auch des Rechtes, wie sie das klassische Alterthum kannte, war noch unmittelbar an den blossen endlich besonderen und nationalen Zweck gebunden; dazu, dass jene frei menschliche Bildung in ihrer wahrhaften von der geistig sittlichen Unendlichkeit durchdrungenen und universellen Gestalt wiederkehren könne, dazu war es nothwendig, dass das Bewusstsein erst durch die vollendete Antithese gegen sein eigenes noch in den endlichen Zweck versenktes Wollen hindurchgehen musste, dass es in der Kraft jenes gegenständlichen rein jenseitigen Gesetzes der geistig sittlichen Versöhnung heranwachsen und von hieraus erst seiner immanenten selbstständig geistigen Bestimmung sich bewusst werden musste. So ist nicht blos das Gesetz des A. Test. ein Zuchtmeister zur Freiheit, sondern auch das Christenthum selbst ist nur die höhere Fortsetzung dieser noch erziehenden gegenständlichen Macht, durch welche der Geist erst zur wahrhaften Selbstständigkeit d. h. zugleich mit der sittlichen auch zur allgemein rechtlichen Freiheit u. s. w. reif werden soll. Indem also der ursprüngliche sittliche Inhalt des Christenthumes nur in der Einigung mit der auf jenseitige göttliche Weise gesetzten Ordnung des allgemein menschlichen Seins liegt, so kommt ebendesshalb der selbstständige Inhalt des menschlichen Wesens als solchen noch nicht zu seiner bewussten Ausbildung. So wenig das sittliche Gesetz seinem allgemeinen Ursprunge nach auf das innere frei geistige Wesen des Willens selbst gegründet wird, da es vielmehr eben das göttliche Gesetz ist, so wenig ruht es seinem gegenständlichen Inhalte nach auf einem entwickelten Bewusstsein des menschlichen Wesens selbst. Schon die allgemeinsten sittlichen Gebote, wie z. B. das der Feindesliebe u. s. w. werden eben auf die göttlich

gesetzte Ordnung gegründet, in welcher der Mensch sich findet. „Denn er lässt seine Sonne scheinen über die Bösen, wie über die Guten“ u. s. w. Indem also noch durchaus nicht das menschliche Wesen als solches, sondern die göttliche Ordnung, in welcher sich der Mensch befasst findet, das Bestimmende des sittlichen Bewusstseins ist, so kann der selbstständige Begriff des natürlichen Rechtes, das als solches auf dem Wesen der freien Persönlichkeit beruht, oder kann ebenso die selbstständige Form des Wissens, wie sie in dem Interesse der inneren Gesetzmässigkeit des Denkens gegründet ist u. s. w., sich noch nicht geltend machen. Vielmehr würde eine solche Richtung des Bewusstseins auf das eigene menschliche Wesen noch im direkten Widerspruche damit stehen, dass nur erst der Gedanke der göttlichen Ordnung als das allein wahre Objekt des religiösen Bewusstseins und Wollens gilt.

So hat denn das Christenthum selbst zunächst überhaupt gar kein eigenthümliches Rechtsdasein aus sich hervorgebracht; denn das des römischen Kaiserstaates wurde von ihm nur als ein geschichtlich vorgefundenes aufgenommen, das Lehnswesen des Mittelalters aber steht mit dem gleichzeitigen religiösen Bewusstsein nur in dem Zusammenhange, dass in dem letzteren selbst noch kein eigenes höheres Rechtsprincip enthalten war, und so eben das geschichtliche hervorragende Thun Einzelner und die hiedurch begründete Rechtsstellung, welche bevorrechtete Einzelne zu Trägern des Rechtes macht, die Grundlage des ganzen Rechtszustandes wurde. Die Idee des mittelalterlichen römisch-deutschen Kaiserthumes ist die erste eigenthümliche Rechtsform, die von dem Christenthum selbst ausgegangen ist, sofern nämlich, obgleich auch diese Idee die Erneurung einer früheren Form war, doch in dem abendländischen Kaiserthume erst die unterscheidende Bedeutung lag, dass es ebenso nach der weltlichen Seite die wahrhaft gegenwärtige vor Augen gestellte Vertretung des Göttlichen in sich darstellen sollte, wie diess nach der religiösen Seite selbst im Papstthum geschah. Zugleich hat das Christenthum hierin erst seinem unterscheidenden Wesen entsprechend

die Idee einer **allgemeinen** über die partikulären Gewalten hinausliegenden Rechtsmacht aufgestellt, während es in dem älteren römischen Kaiserthume zunächst nur eine geschichtlich gegebene Rechtsmacht aufgenommen hatte. Allein theils ist nun gerade in dem mittelalterlichen Kaiserthume noch gar kein selbstständiger Begriff einer Rechtsgewalt als solcher enthalten, da ja diese zufolge ihrer göttlich eingesetzten Bedeutung selbst in einem Abhängigkeitsverhältnisse zur Kirche steht und so mit dieser in den fortwährenden Kampf verwickelt war; theils ist dann dieses Rechtsprincip in seiner blossen göttlich gegebenen Transcendenz nur die allgemeine oberste Spitze jenes geschichtlich gegebenen Einzelnrechtes, wie es in dem Lehnswesen vorhanden war; der Kaiser ist selbst nur dieser oberste Lehnsherr. Erst mit dem eigenen göttlichen Rechte der Fürsten, d. h. mit dem erwachenden selbstständigen Begriffe der Staatsgewalt gegenüber von der Kirche, mit diesem Uebergange in die neue Zeit beginnt innerhalb des Christenthums überhaupt eine selbstständige Ausbildung des Rechtsgebietes, wie sie sich vor Allem darin kund gibt, dass im Gegensatze gegen die individuelle Zersplitterung des mittelalterlichen Rechtszustandes eine immer schärfere und entschiedenere Unterordnung der einzelnen Elemente unter die in dem Monarchen vertretene einheitliche Staatsgewalt eintritt. Allein einerseits bleibt auch hierin das Bewusstsein des natürlichen reinen Rechtes noch fremd; wie vor Allem die fürstliche Gewalt in unfreier Weise noch als eine von oben herab eingesetzte gilt, nicht aber als die blosse Vertretung des eigenen natürlichen Rechtes der freien Willen selbst, so beruht auch der übrige Zustand des Staates noch auf den früheren rein geschichtlich entstandenen Verhältnissen, denen des Lehnswesens, der Korporationen u. s. w., wenn gleich dieselben ihre frühere selbstständig politische Bedeutung verloren haben. Andererseits geht dann mit dieser eintretenden Selbstständigkeit des Staates eine Wahrheit unter, welche (wie durch das Spätere sich bestimmter zeigen wird) dem mittelalterlichen Kaiserthume eigenthümlich war, jene Idee einer wirklich **allgemeinen** rechtlichen Macht im Gegensatze gegen die blosse

Besonderheit der Staaten. Indem nämlich mit dem gleichzeitigen Umschwunge des Geistes in der Religion, Wissenschaft, Kunst u. s. w. auch das rechtliche und nationale Leben sich in sich selbst seiner bestimmten Natur gemäss auszubilden strebt, so fällt jetzt die wirkliche Vertretung des Rechtes blos in die Besonderheit der einander gegenüberstehenden Staaten; ein entwickelter allgemeiner Begriff des reinen Rechtes im Gegensatze gegen die geschichtlich gewordenen besonderen Verhältnisse desselben ist ja nicht vorhanden, es ist also kein höheres rechtliches Verhältniss mehr da, als das nationale der Staaten zu einander. Im mittelalterlichen Kaiserthum selbst beruhte der Gedanke einer allgemeinen Rechtsmacht nicht auf einer selbstständigen Rechtsidee, sondern darauf, dass das Kaiserthum diese religiöse Bedeutung hatte, die gegenwärtige weltliche Vertretung der transcendenten göttlichen Macht selbst zu sein. Es war noch ganz dieser religiöse Gesichtspunkt, dass im Weltlichen, Politischen selbst die göttliche Ordnung auf gegenwärtige Weise vertreten sein sollte. Desshalb war für das mittelalterliche Kaiserthum die religiöse Weihe durch die kirchliche Gewalt noch wesentlich; es stand nicht als reine Rechtsgewalt in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott, sondern nur die in der kirchlichen Gewalt auf gegenwärtige Weise offenbare göttliche Ordnung gab sich (eben als die wahrhaft gegenwärtige offenbare) zugleich von der kirchlichen Gewalt aus auch im Weltlichen ihre eigene unterscheidende Vertretung. Und nur darauf beruhte die unterscheidende allgemein rechtliche Bedeutung, welche dem Kaiserthume wenigstens seiner Idee nach zukam. Indem dagegen mit dem Uebergange in die neue Zeit sich das Staatsleben als solches, im Unterschiede von der religiösen Macht, als eine unmittelbare selbstständige Vertretung der göttlichen Ordnung weiss, so verschwindet eben hiemit dasjenige, was dem Kaiserthume jene allgemeine Bedeutung gegeben hatte; denn das selbstständig nationale Recht weiss sich vorerst nur in der Besonderheit der rein geschichtlichen Verhältnisse zu verwirklichen. Hiemit aber geht zunächst eine Wahrheit verloren, welche im Kaiserthume,

wenn auch nicht in selbstständig rechtlicher, sondern noch einseitig religiöser Form, vertreten war.

Da nun die neuere rechtliche Entwicklung zunächst nur darauf gerichtet ist, im Gegensatze gegen die frühere einseitige Beherrschung des ganzen Lebens durch die religiöse und kirchliche Transcendenz dem rechtlichen und nationalen Dasein überhaupt seine selbstständige Stellung und Ausbildung zu geben, und da diese Selbstständigkeit des Rechtsdaseins zunächst gleichfalls nur erst in der Form eines unmittelbaren göttlichen Rechtes der Staatsgewalt und in unmittelbarer Identität mit den rein geschichtlichen Sonderrechten, den Vorrechten der bestimmten Stände u. s. w. auftritt, so kann schliesslich das erwachende Bewusstsein des natürlichen reinen Rechtes selbst zunächst gleichfalls nur damit beginnen, dass der selbstständig menschliche, im Wesen des freien Willens selbst liegende Grund des Rechtes überhaupt geltend gemacht wird. Diese geistige Seite des natürlichen reinen Rechtsprincipes, der ideelle Begriff der freien Persönlichkeit überhaupt als der inneren Quelle aller Berechtigung ist es, mit welchem die grossen rechtlichen Umwälzungen zu Ende des vorigen und im Laufe dieses Jahrhunderts begonnen haben. Das, was von Anfang an in dem christlichen Bewusstsein der geistig unendlichen Bestimmung des Menschen verborgen lag, der reine für sich geschiedene Begriff des freien Geistes, diess ist jetzt als Princip des selbstständigen reinen Rechtes hervorgetreten, so wie es gleichzeitig auch als Grundlage des immanenten sittlichen Gesetzes zum Bewusstsein kam. Allein eben darin, dass sich zunächst überhaupt erst das Bewusstsein der immanenten geistigen Grundlage alles Rechtes, der ideelle Begriff des freien Willens überhaupt als der natürlichen Rechtsquelle hervorarbeiten musste, dass also die ganze Umwandlung des Rechtsbewusstseins sich zunächst nur hierin koncentrirte, — eben hierin liegt nun auch, wie sich zeigen wird, die Abstraktion, an welcher auch diese neueste Rechtsentwicklung noch leidet, und aus welcher alle die Uebel und die innere Zerrissenheit des gegenwärtigen Rechtszustandes herstammen. Denn

dass jetzt die von Natur gleiche ursprüngliche Berechtigung der freien Willen überhaupt ausgesprochen wurde, dass die geschichtlichen Standesvorrechte u. s. w. abgeschafft wurden, dass grundsätzlich Allen der freie gleichmässige Zugang zu den verschiedenen Berufsarten, das gleiche freie Erwerbsrecht, das gleichmässige ursprüngliche Anrecht auf Mitregierung im Staate zuerkannt wurde, — alle diese Rechtsgrundsätze und Einrichtungen der Neuzeit, enthielten sie denn auch wirklich schon die bestimmten vollständigen Bedingungen, durch welche dieses Recht Aller seine äussere Sicherung und Verwirklichung erhalten konnte? War mit der öffentlichen Anerkennung dieser ideellen Rechtsgrundsätze nun auch Jedem schon die äussere bedingende Grundlage gesichert, mittelst welcher er vor Allem sich sein genügendes Eigenthum erwerben und in den wirklichen Genuss der vollen politischen Rechte setzen konnte? War mit dem Grundsatze des freien Erwerbsrechtes für die Arbeit eines Jeden auch schon die volle bestimmte Möglichkeit gegeben, sich auf diese Weise seine wahre rechtliche Existenz zu sichern, ohne von zufälligen Verhältnissen der Konkurrenz, des selbstischen Interesses und der Willkür Anderer, abhängig zu bleiben? War überhaupt mit jenen obigen Rechtsgrundsätzen, die doch zunächst nur die freie natürliche Einzelnberechtigung Aller auf ideelle Weise anerkannten, auch schon die vollständige bestimmte Rechtspflicht Aller ausgesprochen, durch deren Erfüllung doch allein das wesentliche bestimmte Recht Aller gesichert werden kann? — Wir werden sehen, und anderwärts wurde es noch genauer nachgewiesen [1]), dass es der bisherigen Rechtsentwicklung noch in allen jenen Beziehungen fehlt, dass sie wesentlich noch auf einem unvollständigen und in so weit noch unwahren Rechtsbegriffe beruht, und dass sie sich so mit all ihren Rechtsforderungen in einer Abstraktion bewegt, welcher die natürlichen bestimmten Bedingungen dessen, was sie will, noch fremd sind.

1) In der Schrift des Verf.: Katechismus des Rechts oder Grundzüge einer Neubildung der Gesellschaft und des Staats, Tüb. 1852.

Indem nun aber allem Früheren zufolge jene ideelle Abstraktion der neueren Rechtsentwicklung, jene Beschränkung des Bewusstseins auf das formelle geistige Princip des natürlichen Rechtes, und der damit gegebene einseitige und unvollständige Begriff der eigenen subjektiven Einzelnberechtigung Aller, wesentlich darauf beruht, dass es in der früheren Entwicklung überhaupt noch an einem selbstständigen Begriffe des reinen Rechtes fehlte, dass das Bewusstsein noch in der jenseitigen religiösen Abstraktion von den im gegenwärtigen menschlichen Wesen selbst liegenden Grundlagen des Rechtes befangen war, so fällt eben damit der letzte allgemeine Grund des Mangels, an welchem die neuere Rechtsentwicklung leidet, auf die unvollkommene geschichtliche Form des Christenthums selbst zurück. So wie das Christenthum in seinem Ursprunge überhaupt noch in der transcendenten Losreissung und Abstraktion von den selbstständigen Gebieten des Rechtes, der Wissenschaft, Kunst u. s. w. lebte und in dieser Jenseitigkeit seines ausschliessenden religiös-sittlichen Bewusstseins noch auf lange Zeit hinaus keine unterscheidende selbstständige Rechtsordnung aus sich hervorbrachte, so ist demgemäss ganz nothwendig auch das erwachende erste Bewusstsein des natürlichen reinen Rechtes selbst noch mit dieser Abstraktion behaftet, die von den wahrhaft natürlichen, bestimmten und vollständigen Bedingungen des wahren Rechtes Aller noch absieht, und einseitig noch bei dem ideellen und formalen Ausgangspunkte des natürlichen Rechtes, bei dem Begriffe der freien Person und ihres subjektiven Rechtes, stehen bleibt. So wie insbesondere jene zunächst vorangegangene Anschauung von dem unmittelbaren göttlichen Rechte der Staatsgewalt noch eine einseitige dem bestimmten natürlichen Wesen des Rechtes fremde Abstraktion war, so wiederholt sich auch innerhalb des frei menschlichen Rechtsprincipes selbst zunächst ein analoger Fehler. Diess haben wir nun nachzuweisen und zugleich zu zeigen, wie erst durch denjenigen vollständig bestimmten und in seinen natürlichen Bedingungen wurzelnden Rechtsbegriff, welchen die nächstkommende Entwicklung zu

verwirklichen hat, auch das Christenthum sich zu seiner wahren geistig universellen, von aller selbstischen Besonderheit und Zersplitterung befreiten rein sittlichen Gestalt vollenden wird. Wir können freilich hier, wo wir nur das innere Verhältniss des Rechtes zum Christenthume besprechen, nicht die ausführliche Entwicklung der unterscheidenden Rechtsgrundsätze geben, um welche es sich im Nachfolgenden handeln wird, sondern müssen uns nach dieser Seite hin auf die eingehendere Ausführung berufen, welche anderwärts gegeben ist [1]). Allein doch wird auch der Inhalt jener Rechtsanschauungen, sofern gerade in ihm die unterscheidende Vollendung des christlichen Universalismus liegt, die nöthige Erörterung und Verdeutlichung finden.

2. Die wesentliche Vollendung des christlichen Universalismus durch die Reformation des Rechtes.

Das Recht ist die äussere Zusammenstimmung des Handelns mit den vollständigen gegenständlichen Bedingungen, an welche die Verwirklichung der wesentlichen Bestimmung eines Jeden geknüpft ist, und es ist klar, dass nur hiemit auch jene wahrhafte Sittlichkeit möglich ist, welche das Christenthum will, die volle Einigung des Willens mit der unabhängig gegebenen Ordnung des allgemein menschlichen Daseins, im Gegensatze gegen alle noch selbstisch besondere Richtung des Bewusstseins und Willens. Bei diesem vollständigen Begriffe des Rechtes sind nun aber zwei verschiedene Seiten in das Auge zu fassen, nämlich einerseits die vorausgesetzte äussere Naturbedingung, an welche das rechtliche Dasein der Person geknüpft ist, und andererseits der im bestimmten Wesen der Persönlichkeit selbst liegende wesentliche Zweck derselben nach der vollständigen Bestimmtheit seiner verschiedenen Seiten. Hieraus ergeben sich im Gegensatze gegen den bisherigen Rechtszustand zwei unterscheidende natürliche Grundgesetze des wahrhaften Rechtes, nämlich nach jener ersteren Seite die Ordnung des ursprüng-

1) In der schon oben bezeichneten Schrift des Verf.

lichen gleichmässigen Grundeigenthums - Rechtes Aller, nach jener zweiten Seite aber die natürliche Rechtsordnung der allgemein zweckmässigen Arbeit Aller und des entsprechenden Verkehres dieser Arbeit.

Der Grund und Boden ist die ursprüngliche Naturbedingung des Eigenthums, und somit überhaupt des Rechtes für Alle, wozu noch das Unterscheidende kommt, dass er nicht erst durch Thätigkeit Hervorgebrachtes, sondern auf ursprüngliche Weise schon für Alle gegeben ist, also zur gleichmässigen Grundlage des Eigenthums für Alle bestimmt ist. Und desshalb ist das natürliche Anrecht eines Jeden auf ein für seine wesentliche Bestimmung genügendes Eigenthum begrifflich zunächst als sein ursprüngliches Grundeigenthumsrecht zu fassen, sofern das natürliche Eigenthumsrecht eines Jeden, wenn es ihm auch in einer ganz anderen Form, als der des wirklichen Grundbesitzes, zu Theil werden mag, sich doch ursprünglich auf jenes Grundeigenthumsrecht stützt. Hieraus folgt nun aber, dass das ursprüngliche Grundeigenthum im Gegensatze zu den andern (erst durch Arbeit hervorgebrachten) Arten des Eigenthums eine wesentlich unterscheidende Rechtsstellung einnimmt. Denn dasjenige Grundeigenthum, welches den wesentlichen und genügenden Eigenthumsbedarf übersteigt, behält so immer die mögliche unterscheidende Rechtspflicht auf sich, dass es den noch Hinzukommenden, die der ursprünglichen Grundlage ihres Eigenthums und Erwerbes noch bedürftig sind, in irgend einer Weise diese Grundlage abgebe. Und dieses Gesetz, welchem das überschüssige (d. h. über das Maass des wesentlichen Bedarfes sich hinauserstreckende) Grundeigenthum unterworfen ist, betrifft als solches ebensowohl die Staaten nach ihrem Verhältnisse zu einander, als es die einzelnen Eigenthümer innerhalb des Staates betrifft. Der Stand des Grundeigenthums befindet sich demzufolge in einer wesentlich anderen Rechtsstellung als die übrigen Stände, da in diesen letzteren erst, welche an den schon hervorgebrachten Eigenthumsformen ihren Besitz haben, auch eben damit das einfache ausschliessende Privateigenthum zu Hause ist, während das Grundeigenthum, obgleich es auch

als Privatbesitz vorhanden sein muss, doch in jener vorhin erörterten Weise dem fortwährenden organisch bedingenden Zusammenhange mit dem ursprünglichen und gleichmässigen wesentlichen Anrechte Aller unterworfen bleibt.

Das ursprüngliche Grundeigenthumsrecht Aller erstreckt sich aber, genau betrachtet, nicht blos auf jenes wesentliche genügende Maass, sondern weil der ursprüngliche Grund und Boden nichts durch die eigene menschliche Thätigkeit Hervorgebrachtes ist, so ist jenes Anrecht ursprünglich überhaupt ein schlechthin gleiches. Dieses gleiche ursprüngliche Grundeigenthumsrecht Aller in seiner ausgedehnteren Bedeutung kann freilich durch die verschiedene Thätigkeit, durch Bebauung, durch Entdeckung u. s. w. sehr mannigfache Modifikationen erleiden, indem durch solche unterscheidende Thätigkeit auch ein besonderes grösseres Recht erworben wird; allein doch kann das natürliche Grundeigenthumsrecht auch in jenem seinem weiteren Umfange nie ganz aufgehoben werden, weil ja doch der Boden immer zugleich ein schon Vorausgesetztes bleibt, die eigene Thätigkeit also nur bis zu einem gewissen Punkte sich ein besonderes Recht daran erwerben kann. Ohnediess ein durch die blosse Besitznahme erworbenes Sonderrecht kann es gegenüber von jenem ursprünglichen natürlichen Rechte am wenigsten geben. Zur allgemeinen natürlichen Stellung des freien Willens gehört es, dass er die volle freie Macht über den von Natur gegebenen Boden habe, so weit sein Antheil reicht, und dieses zur allgemeinen natürlichen Stellung des Willens gehörige Recht kann nicht durch die einseitige blosse Besitznahme von Seiten Anderer beschränkt werden. Ein eigentliches Okkupationsrecht gibt es also nur bei einzelnen herrenlosen Gegenständen, sofern es sich hiebei um ein zufälliges, nicht zur allgemeinen natürlichen Stellung des Willens gehöriges Verhältniss handelt; etwas ganz Anderes aber ist es mit dem Grund und Boden selbst. Und wenn daher auch zufolge der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse jene ausgedehntere Bedeutung des ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes im Kleinen keine Bedeutung mehr haben kann, so kann sie es doch für die Staaten- und Länderver-

hältnisse im Grossen. Ueberdiess aber ist durch das ursprüngliche Grundeigenthumsrecht auch ein natürliches Rechtsgesetz des gegenseitigen allgemeinen Verkehres der unterscheidenden Bodenerzeugnisse begründet, weil Alle ein Anrecht darauf haben, an den von Natur sich unterscheidenden Erzeugnissen der verschiedenen Länderstriche mittelst des gegenseitigen Verkehres und Austausches Theil nehmen zu können.

Bleiben wir nun zunächst nur bei dieser bisher besprochenen ersten Seite der natürlichen vollständigen Rechtsordnung stehen, so erhellt die eingreifende innere Beziehung derselben zu dem christlichen Bewusstsein schon einfach daraus, dass überhaupt so erst eine wahrhaft universelle Ordnung des ursprünglichen Eigenthums entsteht. Denn das Grundeigenthum muss ja dem Obigen zufolge innerhalb einer wahrhaft organischen und universellen Einheit mit dem natürlichen wesentlichen Anrechte aller noch Bedürftigen verbleiben, es bleibt auf organische Weise durch das wesentliche und ursprüngliche Recht Aller bedingt. Die Staaten, wie die Einzelnen, sind so ihrem Grundeigenthume nach nur als freie Glieder einer Alle umfassenden und Alle in ihrem Rechte wahrenden höheren Ordnung. Und hiedurch unterscheidet sich das wahrhafte mit der vorausgesetzten Naturbedingung des Eigenthums Aller geeinigte Recht gänzlich von dem bisherigen Rechtszustande, d. h. nicht blos von jenen früheren noch ausschliessend geschichtlichen Rechtsverhältnissen, wie sie vor dem erwachten freien Rechtsprincipe der neuesten Zeit waren, sondern auch noch von dieser neuesten Rechtsentwicklung selbst. Denn auch diese, da sie ja nur erst den ideellen Begriff der im freien Willen liegenden natürlichen Berechtigung zu ihrem Principe machte, dagegen von jener obigen allgemeinen Bedingung des wirklichen Eigenthums Aller noch absah, hat eben damit den Grundbesitz noch gleich allem andern in seiner einseitigen Abhängigkeit von den erst durch geschichtliche Thätigkeit gewordenen Verhältnissen belassen. Auf diese Weise also ist das Grundeigenthum, diese Grundlage alles Eigenthumes überhaupt, bis jetzt ganz im Widerspruche gegen die wahrhafte universelle Rechtsgemeinschaft und in einseitig unbe-

dingter Weise wie aller andere Privatbesitz behandelt worden, ohne ein Bewusstsein von jener oben erörterten unterscheidenden und natürlichen Rechtspflicht. Die Staaten, wie die Einzelnen, sind also in dieser Hinsicht bis jetzt noch in einer falschen, einseitig für sich stehenden Sonderstellung gegen einander, in einem Verhältnisse selbstischer Zersplitterung, in welchem das Grundeigenthum als ein einseitig unbedingter Sonderbesitz sich jener allgemeinen, organischen Ordnung noch entzieht, der es dem wahren Rechte nach unterworfen sein muss.

Ist nicht mit dem Allem in der ausdrücklichsten klarsten Weise ausgesprochen, dass die christliche Gemeinschaft in ihrer bisherigen von den vollständigen natürlichen Bedingungen des Rechtes noch absehenden Gestalt auch eben darum noch in einseitige selbstische Sonderverhältnisse zersplittert, sittlich wie rechtlich ihrer geistig universellen Bestimmung unangemessen ist, und dass sie erst durch eine jenem Obigen gemässe Reformation des Rechtes hindurch sich auch zum wahren sittlich universellen Bewusstsein läutern und vollenden kann? Und doch ist, wie sich zeigen wird, das Obige durchaus nur erst die eine Seite der unterscheidenden vollständigen Rechtsordnung, während die andere nicht weniger wichtig, ja noch ungleich inhaltreicher ist, und nicht weniger in durchgreifendem Gegensatze gegen die bisherigen Verhältnisse der christlichen Gemeinschaft steht. — In der That kann kein Zweifel sein, dass in dem Obigen ebenso eine letzte rechtliche Konsequenz des christlichen Geistes selbst gezogen ist, wie andererseits der Fehler der bisherigen christlichen Gemeinschaftsverhältnisse in der obigen Beziehung parallel ist mit jener anfänglichen Abkehrung des Christenthums von der bestimmten rechtlichen Ausbildung des gegenwärtigen menschlichen Daseins selbst.

So wie die obige natürliche Ordnung des Grundeigenthumsrechtes im Gegensatze gegen die geschichtlich gewordenen und bestehenden einseitigen Sonderverhältnisse des Grundbesitzes vielmehr auf die ursprüngliche (durch die Natur der Sache gesetzte) und allgemein menschliche Ordnung desselben zurückgeht, so hat auch das Christenthum von

Anfang schon diesen unterscheidenden Zug in sich gehabt, im Gegensatze gegen die geschichtlichen Schranken des selbstisch nationalen jüdischen und heidnischen Daseins vielmehr auf die ursprüngliche, rein an sich bestehende und allgemein menschliche Ordnung zurückzugehen. In jenem einfachen und erhabenen Namen des „Menschensohnes," mit welchem sich der Stifter des Christenthums bezeichnete, liegt die ganze unterscheidende Ursprünglichkeit dieses seines Bewusstseins zusammengefasst, zufolge welcher er im Gegensatze gegen die ganze geschichtlich bestehende Beschränktheit und Selbstsucht des jüdischen und heidnischen Bewusstseins eben diess als das Auszeichnendste seiner Person wusste, sich im rein geistigen sittlichen und versöhnten Verhältnisse zur Menschheit überhaupt zu befinden, und ungeachtet seiner zunächst an das jüdische Volk gerichteten Sendung sein Reich doch als ein allgemeines zu wissen, in welchem alle jene geschichtlichen, endlich nationalen Schranken fallen sollten. Und dieser Geist, durch welchen von Anfang an das Christenthum die Welt umgestaltet und wiedergeboren hat, dieser Geist wird es auch sein, der alle jene jetzt noch vorhandenen selbstischen Schranken in der äusseren Rechtsgemeinschaft, jenen auf einseitig geschichtliche Weise gesetzten, für sich stehenden und unbedingten Sonderbesitz des Bodens und die damit gegebene selbstisch zersplitterte Sonderstellung der Staaten und der Einzelnen überwinden und sie unter eine wahrhaft menschliche Ordnung befassen wird. Dass es sich dabei um die äussere, den irdischen Grund und Boden selbst betreffende universelle Ordnung handelt, während umgekehrt das ursprüngliche christliche Bewusstsein das kommende allgemeine Reich nur erst als das jenseitige himmlische kannte und in dieser Erwartung sich von der gegenwärtigen rechtlichen Ordnung noch ganz abgekehrt hielt, diess ist wahrlich nichts weniger als eine Instanz gegen die wahrhaft geistige sittliche Bedeutung, welche jener rechtlichen Umgestaltung zukommt, sondern ist vielmehr nur eben der Ausdruck davon, dass es sich jetzt erst um die vollständig bestimmte, und mit den natürlichen Bedingungen des allgemein menschlichen Daseins

wahrhaft geeinigte Vollendung des sittlichen Bewusstseins handelt.

Dagegen bilden nun auch andererseits die bisherigen einseitig geschichtlichen Verhältnisse des Grundbesitzes innerhalb der christlichen Gemeinschaft ebenso eine Parallele zu der Art, wie das Christenthum von Anfang nur die geschichtlich gegebenen Rechtsverhältnisse der umgebenden Welt als solche hingenommen hat, weil eine rechtliche, auf die natürlichen Grundlagen zurückgehende Umgestaltung ihm noch überhaupt fremd war. So wie das Christenthum ursprünglich überhaupt noch in dieser transcendenten Abstraktion von der wahrhaft gegenwärtigen Ordnung des Rechtes u. s. w. lebte, so ist auch noch die bisherige Rechtsentwicklung in der ideellen Abstraktion von denjenigen äusserlich realen Rechtsbedingungen verharrt, die durch die vorausgesetzte ursprüngliche Naturgrundlage des Eigenthums für Alle, durch das Wesen des Grundeigenthums, gegeben sind. Es ist ganz klar, dass innerhalb des Grundeigenthumes, dieser ursprünglich vorausgesetzten und von Natur vorhandenen Grundlage, unmöglich das rein geschichtliche, d. h. erst durch die menschliche Thätigkeit und durch deren verschiedene Verhältnisse gesetzte Recht das Maassgebende sein kann, dass vielmehr, so weit der Boden ein ursprünglich Gegebenes ist, auch ein natürliches ursprüngliches Recht an die Stelle des blos geschichtlichen (auf der Thätigkeit des Ichs beruhenden) treten muss. In der bisherigen Rechtsentwicklung aber wurde der Grund und Boden in derselben analogen Weise, wie alles andere (erst hervorgebrachte) Eigenthum als ein Gegenstand der geschichtlichen Thätigkeit und des einfach hiedurch bestimmten Rechtes behandelt. In der einseitigsten Weise zeigt sich diess noch in dem Lehensverhältniss, in welchem der Einzelne für ein hervorragendes besonderes Thun, für Thaten im Kriege u. s. w. mit Grundherrschaft belehnt wird, während Andere dadurch in ein abhängiges unfreies Verhältniss zu ihm versetzt werden. Aber auch die übrigen Arten, den Boden überhaupt zu erwerben, selbst die durch Kauf, schliessen bis jetzt eine falsche, einseitig geschichtliche Behandlung

des Grundeigenthumes in sich, sofern dieses dadurch zu einem einfachen festen Privateigenthume werden soll, gleich anderem erst hervorgebrachtem, ohne dass dabei ein Bewusstsein von jener oben erörterten unterscheidenden und für immer bleibenden Rechtspflicht vorhanden ist, die von Natur auf dem Grundeigenthume ruht. Und insbesondere kennt ja auch noch die Rechtsentwicklung der neuesten Zeit (seit der ersten französischen Revolution) nur erst den auf die freie Persönlichkeit gegründeten Gedanken des freien Erwerbes, d. h. des durch die subjektive Thätigkeit gesetzten Rechtes, sie macht also den reinen Erwerb noch zur Alles beherrschenden Macht, unter welche auch das Grundeigenthum befasst ist, während sie von der Ordnung des ursprünglichen und nicht erst zu erwerbenden Eigenthums, d. h. des natürlichen Grundeigenthumsrechtes, noch nichts weiss. Den Grund hievon aber haben wir nach allem Früheren im ganzen Wesen der christlichen Entwicklung selbst gefunden, zufolge dessen jene allgemeine Abstraktion von den bestimmten natürlichen Bedingungen des Rechtes sich nothwendig auch innerhalb des erwachenden freien und natürlichen Rechtsprincips noch wiederholen musste, nur erst der ideelle Begriff der freien Persönlichkeit und des durch ihre Thätigkeit gesetzten Rechtes als Princip hervortreten konnte.

Hiedurch aber ist nun eine falsche unbedingte Partikularität des ganzen rechtlichen Daseins und der rechtlichen Denkweise gegeben, zufolge welcher das Bewusstsein überhaupt nur von festen und ausschliessenden geschichtlichen Sonderverhältnissen des Eigenthums weiss, ohne eine Idee der natürlichen universellen Gemeinschaft, in welcher Allen die ursprüngliche Möglichkeit ihres genügenden Eigenthums auf organische Weise gesichert ist und die bleibende Grundlage alles Eigenthums überhaupt fortwährend diesem bedingenden organischen Zusammenhange des wesentlichen Anrechtes Aller unterworfen bleibt. Insbesondere sind so auch die Staaten mit der Grundlage ihres Besitzes in einer ganz einseitigen unbedingten Sonderstellung gegenüber von einander; es ist ihnen dadurch die volle Möglichkeit und der Anlass gegeben,

auch sonst ihrer selbstisch nationalen partikulären Geistesrichtung zu folgen, sich immer mehr in diese ihre Einseitigkeit hineinzubilden, und der wahrhaft sittliche allgemein menschliche Sinn wird so überall gelähmt durch dieses zersplitterte Verhältniss, in welchem jeder Staat am andern einen selbstischen und einseitig für sich bestehenden Nebenbuhler hat, so wie analog auch im Leben des Einzelnen jener Sinn genährt wird, welcher nur daran denkt, sich selbst sein Eigenthum zu sichern und auf das Schicksal Anderer, welchen das zu ihrer wesentlichen Bestimmung erforderliche Eigenthum nicht wird, kalt hinzusehen, als könnte das nun einmal nicht anders sein. Kurz es leuchtet von selbst ein, dass da, wo die allgemeine Grundlage der ganzen äusseren Existenz den einseitigen und zufälligen geschichtlichen Sonderverhältnissen preisgegeben ist, sich von hieraus der falsche partikularistische und selbstische Geist mittelbar durch das ganze Gebiet der menschlichen Gemeinschaft hindurchziehen und seinen verderblichen Einfluss äussern muss. So fehlt es also in den bisherigen christlichen Verhältnissen noch an der ersten und natürlichen äusseren Grundlage für jenen Geist der wahrhaften Gemeinschaft und der allgemein menschlichen Hingebung, in welchem doch das Christenthum von Anfang seine unterscheidende Wahrheit gesucht hat. Und der jetzige Zustand der Gesellschaft, in welchem die Stellung der verschiedenen Bestandtheile allmählig bis zu einem Verhältnisse des Hasses und der Furcht sich gesteigert hat, und auf der einen Seite der blinde und ordnungslos zerstörende selbstische Drang nach unmittelbarer Geltendmachung des eigenen Rechtes, auf der andern das ebenso beschränkte und selbstische Interesse an der blossen Erhaltung des eigenen Besitzes sich gegenübersteht, — dieser Zustand, welcher die Gesellschaft in zwei feindliche Lager zerspalten hat, ist wahrlich Beweis genug für die volle Gültigkeit jenes obigen Satzes. Gerade je mehr in der neueren Zeit das Streben nach dem natürlichen freien Rechte Aller zum herrschenden Zuge der geistigen Entwicklung geworden ist, desto mehr muss auch jener selbstische Geist hervortreten, welcher durch die falschen Verhältnisse der allgemeinen natür-

lichen Grundlage alles Eigenthumes gegeben ist. Wie ganz anders dagegen, wie läuternd und umgestaltend wird auf das Leben der Einzelnen und der Staaten jenes Bewusstsein wirken, sich in einer höheren universellen und organischen Ordnung des ursprünglichen Eigenthumsrechtes befasst zu wissen, einer Ordnung, in welcher Jeder sich mit allen Uebrigen durch ein umfassendes Gesetz des Ganzen gesichert weiss, aber auch ebendesshalb die natürliche Quelle alles Eigenthums fortwährend in einer bedingenden Einheit mit dem wesentlichen ursprünglichen Anrechte Aller bleibt! Und welche gewaltige machtvolle Anwendung dieses Gesetz vor Allem in den grossen Verhältnissen, in der Stellung der Staaten zu einander, in den Verhältnissen der Auswanderung u. s. w. zu finden bestimmt ist, diess liegt ja von den gegenwärtigen Zuständen aus deutlich genug vor Augen. So gewiss also einst das in Weltlichkeit versunkene Reich der alten Welt nur durch den von allem äusseren rechtlichen Interesse noch absehenden christlichen Geist der aufopfernden und selbstverläugnenden Liebe, durch die Predigt vom Kreuze innerlich umgestaltet werden konnte, so gewiss wird umgekehrt dieser christliche Geist der wahrhaften Gemeinschaft erst durch seine volle rechtliche Ausbreitung über die äussere Grundlage des ganzen Daseins, über den Grund und Boden selbst, seine eigene geistige Vollendung erhalten.

Noch unmittelbarer und augenfälliger aber tritt nun die innere Vollendung und Konsequenz des christlichen Geistes hervor in jener zweiten unterscheidenden Seite des vollständigen Rechtsbegriffes, wie sie durch den wesentlichen bestimmten Zweck der Persönlichkeit selbst gegeben ist, nämlich in der Rechtspflicht Aller zur allgemein zweckmässigen (d. h. dem bestimmten wesentlichen Zwecke der Gemeinschaft entsprechenden) Arbeit und einem demgemässen Verkehre dieser Arbeit. Der bestimmte wesentliche Zweck der freien Persönlichkeit nämlich ist ja nach der Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit seiner verschiedenen Seiten durchaus nur durch eine organische Vertheilung und sich gegenseitig ergänzende Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten oder Arbeitsformen zu

erreichen, und Jeder also, wenn er auch hinsichtlich des bestimmten Wesens seiner Arbeitsform die freie Berufswahl hat, ist doch auf vollkommen rechtliche Weise zu einer allgemein zweckmässigen bestimmten Arbeitsform verpflichtet, so wie dazu, dass er das Resultat dieser seiner bestimmten Arbeit in einer jener Rechtspflicht entsprechenden Weise in den allgemeinen Verkehr bringe. Nur unter der Bedingung, dass der Einzelne dieser Rechtspflicht der allgemein zweckmässigen Arbeit entspricht, ist ihm dann auch jene genügende unaufhebliche Grundlage seines Eigenthums und Erwerbes gesichert, auf welche er zufolge des natürlichen Grundeigenthumsrechtes Anspruch hat. Und dieses natürliche Rechtsgesetz betrifft nun wiederum nicht blos die Einzelnen im Staate, sondern vor Allem auch das Verhältniss der Staaten zu einander, da theils in einem solchen Rechtsgesetze durchaus keine Ausnahme und Unterbrechung Statt finden kann, ohne das ganze Gesetz aufzuheben, theils die sich gegenseitig ergänzende und auf einander berechnete allgemein zweckmässige Thätigkeit der Staaten für den wesentlichen Zweck der wahren menschlichen Ausbildung nicht weniger nothwendig ist, als die der Einzelnen im Staate. Die wesentliche Arbeit der Einzelnen und der Staaten darf also durchaus keine solche sein, die blos ihrem Privaterwerb dient; der Begriff des blossen Privaterwerbes ist in diesem Sinne durch die natürliche Rechtspflicht gänzlich ausgeschlossen, da vielmehr Jeder seinen gesicherten Privaterwerb nur mittelst seiner allgemein zweckmässigen und demgemäss auch in den allgemeinen Verkehr zu bringenden Arbeit haben soll. Diese allgemeine Zweckmässigkeit aber bezieht sich theils auf den wesentlichen Inhalt der bestimmten Arbeit, theils auf die Form ihrer Betreibung, welche den Fortschritten und Anforderungen der Zeit entsprechen muss, theils auf das zweckmässige quantitative Verhältniss, in welchem die verschiedenen Arbeitsformen vertreten sein müssen, theils darauf, dass die Arbeitsform zur natürlichen Fähigkeit der Einzelnen (so wie im Grossen zur unterscheidenden Natur der Länder und Staaten) im richtigen Verhältnisse stehe. Und ebenso haben dann Alle nicht nur

überhaupt die Pflicht, das Resultat ihrer Arbeit wirklich zur Mittheilung in den allgemeinen Verkehr zu bringen, in keiner Weise aus einem blossen selbstischen Interesse damit zurückzuhalten und so den blossen Privatnutzen über den Zweck der Gemeinschaft zu setzen, sondern Alle haben auch ihre Arbeit zu einem dieser Pflicht entsprechenden, nicht aber einseitig durch das eigene Interesse bestimmten Preise in den Verkehr zu bringen, so wie dann auch umgekehrt Allen der wirklich entsprechende Preis gesichert sein muss; und auch diess muss daher, wie alles Andere, einer allgemein gesetzlichen Ueberwachung unterliegen.

Wer möchte wohl läugnen, dass wiederum mit dieser Rechtsordnung erst, in welcher die Einzelnen und die Staaten Glieder eines universellen zweckmässig in einander greifenden und organisch bedingten Ganzen, Glieder eines wahrhaften Leibes sind, auch der christliche Geist der wahrhaften Gemeinschaft seine Vollendung und letzte Verwirklichung finde? Aber wie weit entfernt ist der bisherige Zustand der christlichen Gemeinschaft von dem Begriffe und noch weit mehr von der Verwirklichung dieser Rechtsordnung! In Wahrheit, die bisherige Rechtsentwicklung ist noch durch den blossen einseitigen Begriff des rechtlichen Privaterwerbes beherrscht, so wie auch in jenen allgemein verkündigten rechtlichen Grundsätzen der Neuzeit nur der des eigenen freien Erwerbsrechtes, des freien Zuganges zu jeder Erwerbs- und Berufsform u. s. w. ausgesprochen ist, dagegen nichts weniger als jene obige vollständig bestimmte Rechtspflicht der Einzelnen und die damit gegebene universelle und organische Ordnung. Wohl ist durch die Natur der Sache, durch das Bedürfniss und die eigene Berechnung Jeder darauf angewiesen, sich mittelst der Arbeit für die Bedürfnisse und Zwecke der Andern seinen Erwerb zu verschaffen, und sowohl innerhalb der Staaten, als im Verhältnisse der Staaten zu einander, ist so ein höchst complicirtes mannigfaltiges und kunstvoll in einander greifendes System der Arbeit vorhanden; und so sucht auch der Staat wohl seinem natürlichen Zwecke gemäss auf eine Emporbringung bestimm-

ter Arbeitszweige, auf eine bessere Regelung anderer u. s. w. hinzuwirken. Allein wo ist denn jene oben entwickelte Rechtspflicht ausgesprochen und zur Anerkennung gebracht? Wo wird von Rechts wegen darauf gesehen, dass wirklich Alle durch eine bestimmte Arbeitsform jener Pflicht nachkommen, oder dass die bestimmte Erwerbsform der Einzelnen wirklich eine wahrhaft zweckmässige, d. h. durch den wesentlichen Zweck der Gemeinschaft und der Einzelnen berechtigte sei? Oder wo wird z. B. von Rechts wegen dafür gesorgt, dass die einzelnen Arbeitszweige im richtigen quantitativen Verhältnisse vertreten seien, dass die bestimmte Arbeit nicht den zufälligen Verhältnissen einer ordnungslosen Konkurrenz preis gegeben, dass dem Arbeiter der entsprechende wahre Lohn seiner Arbeit gesichert sei, oder dass ebenso umgekehrt die Gemeinschaft in so manchen Gegenständen des Verkehres nicht von dem selbstischen Interesse blosser Privatberechnung abhängig werde u. s. w.? Wo ist vollends eine Ahnung davon, dass auch für das Verhältniss der Staaten zu einander ein solches Rechtsgesetz der wahrhaft organischen und allgemein zweckmässigen Ordnung der Arbeit und ihres Verkehres bestehe (ganz unbeschadet dessen, dass die bestimmte einzelne Ausführung hievon, soweit sie das allgemeine Gesetz selbst unangetastet lässt, der freien Uebereinkunft der Staaten anheimfällt)? — Doch es würde viel zu weit führen, hier, auch nur nach irgend einer Seite hin, genauer nachzuweisen, wie sehr es dem bisherigen Rechtszustande noch an diesem natürlichen wahrhaften Rechtsgesetze fehlt. Genug, von diesem höheren wahrhaft rechtlichen Gesichtspunkte aus ist das ganze jetzige so mannigfaltige und kunstvoll in einander verschlungene System der Thätigkeiten und ihres Verkehres doch nichts als eine selbstisch zersplitterte ordnungslose Atomistik einseitiger und in der mannigfachsten Weise sich feindlich durchkreuzender und bekämpfender Privatinteressen sowohl der Einzelnen, als der Staaten. Der falsche selbstische Sondergeist ist es, der von dem einseitig für sich gedachten Begriffe des eigenen rechtlichen Erwerbes aus alle Verhältnisse durchdringt und ebenso ertödtend auf den sittlichen Geist der

wahrhaften Gemeinschaft wirkt, wie er durch selbstische Zersplitterung, durch die einseitige geschichtliche Zufälligkeit und Ordnungslosigkeit der Arbeits- und Verkehrsverhältnisse die wirkliche Sicherung des Rechtes Aller unmöglich macht. Und je mehr gerade in der Entwicklung der Neuzeit der Gedanke des freien eigenen Erwerbes in den Vordergrund getreten und zur beherrschenden gewaltigen Macht im Geiste der Zeit geworden ist, desto mehr muss auch das Selbstische dieser ganzen Anschauungs- und Denkweise, ihr Gegensatz gegen alle höhere wahrhaft sittliche Hingabe an den Zweck der Gemeinschaft, sich äussern, wie denn vor Allem in dem Lande, welches in der Entwicklung jener neueren Rechtsideen den eigentlichen unterscheidenden Mittelpunkt seines geistigen Lebens hat, in Frankreich, dieser Geist der selbstisch materiellen Verderbniss über alle Gebiete des Lebens hin seinen Einfluss ausgebreitet hat.

Kann es bei diesen Verhältnissen anders sein, als dass auch der Drang nach einer durchgreifenden Umgestaltung, nach einer Abhilfe gegen die Uebel der bisherigen Rechtsentwicklung, sich gleichfalls nur erst in jener selbstisch ordnungslosen Form darstellt, als ein Streben nach möglichst unmittelbarer Herrschaft der Masse (oder der vielen Einzelwillen) im Staate, um so durch das unmittelbare eigene Thun sich Recht zu verschaffen, ohne dass hiebei eine wirkliche klare Idee von einer zu schaffenden neuen Ordnung, noch weniger ein Begriff jenes obigen wahrhaften Rechtsgesetzes zu Grunde liegt? Wohl regt sich überall im Bewusstsein der Zeit der unterscheidende Gedanke einer wirklichen Organisirung von Arbeit, Verkehr u. s. w. im Gegensatz gegen die unorganischen geschichtlichen Sonderverhältnisse des bisherigen Rechtszustandes; allein überall fehlt es noch an jenem entwickelten Bewusstsein des vollständigen wahrhaften Rechtes, überall bleibt es noch bei dem blossen Gedanken subjektiv gemachter und in ihrer Einseitigkeit den freien Rechtszweck selbst wieder aufhebender Veranstaltungen, statt dass einfach das ursprüngliche an sich bestehende Gesetz des Rechtes, jene natürliche universelle Rechtsordnung des ursprüngli-

chen Grundeigenthums, sowie der allgemein zweckmässigen Arbeit Aller und ihres entsprechenden Verkehres, die Grundlage aller rechtlichen Umgestaltung bilden müsste. Und so tritt trotz aller Organisationsideen doch in der Wirklichkeit das Streben nach einer Umgestaltung vielmehr als ordnungsloser zerstörender Drang, als Gegentheil aller wahrhaften Organisirung auf. So wie schon der bisherige gesellschaftliche Zustand von dem höheren Gesichtspunkte des vollständigen bestimmten Rechtes aus sich als eine selbstische (einseitig durch den freien Privaterwerb beherrschte) Zersplitterung der Thätigkeiten und als ein durch die Mannigfaltigkeit der blossen Sonderinteressen beherrschter Verkehr darstellt, so hat auch demzufolge jenes heutige Ideal von Volksherrschaft, die „Republik" in ihrer eigentlichsten wahren Bedeutung, nichts Anderes zum Inhalt als vollends die letzte Entfesselung dieser ordnungslosen Masse der Einzelwillen und ihres noch blos auf das eigene Einzelnrecht Aller gerichteten Strebens.

Allein so gewiss nun auch dieser bisherige Zustand noch der tiefste und schärfste Widerstreit gegen jenen Geist der wahrhaften Gemeinschaft ist, auf welchen von Anfang das Christenthum hingearbeitet hat, so gewiss ist es doch wiederum, dass eben dieser Zustand seinen letzten allgemeinen Grund nur in jener einseitigen Abstraktion von den wahrhaft bestimmten natürlichen Bedingungen des Rechtes hat, in welcher sich das Christenthum von Anfang bewegte und welche demgemäss auch der neueren Rechtsentwicklung noch anhaftet. Nicht blos dieser Rechtsentwicklung der Neuzeit (seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts), sondern auch der ganzen vorangegangenen Rechtsentwicklung fehlt es ja noch an jenem wahrhaften organischen Rechtsgesetze der allgemein zweckmässigen Arbeit Aller und ihres dem entsprechenden Verkehres; ja jener frühere Rechtszustand war noch ungleich mehr als der jetzige von dem Begriffe des bestimmten natürlichen Rechtes Aller und von dem Geiste der wahrhaften rechtlichen Gemeinschaft entfernt. Der wahre Grund der gegenwärtigen Uebel liegt also nur darin, dass zufolge der vorangegangenen Abstraktion des ganzen Rechtsbewusstseins, insbesondere zufolge

jenes noch transcendenten Begriffes des unmittelbaren göttlichen Rechtes der Staatsgewalt und der hiedurch sanktionirten einseitig geschichtlichen Rechte (Standesvorrechte u. s. w.) auch das freie natürliche Rechtsprincip zunächst nur erst in ideeller Abstraktion, als der Gedanke der von Natur gleichberechtigten freien Willen, auftreten konnte. Indem so noch einseitig der blosse Gedanke der freien Selbstheit zur Grundlage einer neuen natürlichen Rechtsordnung wurde, so bildete ebendamit noch die blosse eigene Einzelberechtigung Aller, ihr freies Erwerbsrecht u. s. w., sowie das durch die Thätigkeit dieses freien Ichs gesetzte geschichtliche Recht den einseitigen beherrschenden Inhalt des Bewusstseins, während von jener allgemeinen wahrhaften Rechtspflicht, wie sie einerseits durch die bestimmten wesentlichen Zwecke der Persönlichkeit und andererseits durch die unabhängig vorausgesetzte Naturgrundlage des rechtlichen Daseins Aller gefordert ist, noch kein Bewusstsein vorhanden war. So hat also diese letzte Periode der rechtlichen Entwicklung in Eigenthum, Arbeit und Verkehr nur erst das frei gewordene eigene Einzelstreben Aller nach Verwirklichung oder Erhaltung ihres natürlichen Rechtes zum Inhalte, und gerade desshalb, weil diess jetzt zum beherrschenden Zuge der ganzen Zeit geworden ist, drängen sich nun auch erst die Widersprüche und Uebel dieser selbstischen Zersplitterung der Arbeit und des Verkehres in ihrer ganzen Schärfe auf. Der selbstisch materielle Charakter aber, durch welchen sich so die gegenwärtige Zeit unterscheidet, hat demnach nicht, wie wohl eine falsche einseitige Religiosität meint, überhaupt darin seinen Grund, dass die Richtung der Zeit sich vorwiegend der Ausbildung des äusseren rechtlichen Daseins zugewendet hat, — denn diess ist ein vollkommen berechtigtes und für die wahre bestimmte Ausbildung des Sittlichen selbst durchaus nothwendiges Ziel, — sondern der Grund des selbstisch materiellen Geistes der Zeit liegt darin, dass das Recht selbst nur erst in der noch einseitigen abstrakten und unvollständigen Form der eigenen freien Einzelberechtigung der Willen überhaupt sich geltend macht. Wie ganz anders muss

in dieser Hinsicht jene Ordnung wirken, welche die Einzelnen, wie die Staaten, nur in der allgemein zweckmässigen Arbeit für die Gemeinschaft zugleich ihren Privaterwerb, überhaupt ihr gesichertes Recht finden lässt, welche so gleichmässig Alle über den dumpfen und selbstisch beschränkten Gesichtskreis des eigenen Privatinteresses erhebt und sie schon ihrer ganzen rechtlichen Stellung nach mit dem Bewusstsein durchdringt, innerhalb des beschränkten eigenen Arbeitsgebietes und Erwerbes doch wahrhaft für das Ganze zu wirken und ein organisches Glied in dem Leben der universellen Gemeinschaft zu sein!

Wir können nach dem Allem ganz kurz sagen, dass wenn jene Periode, die der jetzigen Rechtsentwicklung zunächst vorangegangen ist, überhaupt noch in einseitigen geschichtlichen Sonderrechten (einzelner Stände u. s. w.) ihr Wesen hatte, so dagegen die neuere Rechtsentwicklung (seit der ersten französischen Revolution) nur erst durch den gleichfalls noch einseitigen und unvollständigen Begriff des natürlichen eigenen Sonderrechtes Aller beherrscht ist, weil sie noch von dem blos formellen und idealistischen Princip der berechtigten Selbstheit ausgeht. Der falsche selbstische Sondergeist sitzt so noch im tiefsten innersten Herzen des bisherigen Rechtszustandes und ist als diese Abstraktion von den vollständigen und bestimmten natürlichen Bedingungen des Rechtes die Quelle aller Uebel der Gegenwart. Und eben im Gegensatze gegen diesen noch selbstischen und desshalb in sich selbst so zerrissenen und zersplitterten Geist des bisherigen Rechtszustandes handelt es sich nun darum, dass jenes wahrhafte Leben in der Gemeinschaft, welches das Christenthum von Anfang in religiöser Weise verkündigt hat, nun auch erst zu seiner wahrhaft rechtlichen äusseren Wirklichkeit komme. Denn diess eben ist ja das Unterscheidende sowohl der Ordnung des ursprünglichen Grundeigenthumsrechtes, als des Gesetzes der allgemein zweckmässigen Arbeit und ihres Verkehres, dass sie erst die volle Einigung mit den bestimmten Bedingungen des Rechtes Aller, die wahrhaft universelle Rechtspflicht herstellen im Ge-

gensatze gegen die bisherige in einseitig unbedingter Weise für sich stehende Partikularität, wie sie sowohl in den Verhältnissen des Grundbesitzes, als in denen der Arbeit und des Verkehres vorhanden ist. Diese allgemeine Reformation des Rechtes aber, welche unserer nächstkommenden Entwicklung bevorsteht, schliesst an sich selbst zugleich eine allgemein sittliche Erneurung und Wiedergeburt in sich, sie vollendet eben mit dem Rechte zugleich auch erst jenen allgemein sittlichen Geist der wahrhaften Gemeinschaft, welcher in der geschichtlichen Gestalt des Christenthums nur erst unvollkommen vorhanden ist. Ein Gefühl davon, dass die jetzige Menschheit zugleich mit der Umgestaltung des Rechtes auch einer allgemein sittlichen Läuterung und Wiedergeburt entgegengehe, muss Jedem sich aufdrängen, welchem die tiefe innere Zersetzung der bisherigen gesellschaftlichen und politischen Formen zum Bewusstsein gekommen ist. Ein Geist der Verwilderung und inneren Auflösung ist in die gegenwärtige europäische Menschheit eingedrungen, so dass sie, um nur seinen zerstörenden Wirkungen zu entgehen, stumpfsinnig sich Mittel und Dinge gefallen lässt, von welchen bei einer innerlich gesunden Entwicklung niemals die Rede sein könnte. Und das wahre Wesen jenes Geistes, unter dessen Drucke die jetzige Menschheit leidet, ist eben das, dass zwar das Falsche, einseitig Partikuläre und Ordnungslose der bisherigen Eigenthums-, Arbeits- und Verkehrsverhältnisse sich aufzudrängen anfängt, dass aber auch der Drang nach Umgestaltung von den bisherigen einseitigen Rechtsbegriffen und Verhältnissen aus noch in selbstischer ordnungsloser Form, noch nicht in seiner organisch schaffenden Kraft vorhanden ist. Im Gegensatze hiezu handelt es sich nun um eine Umgestaltung, welche analog, wie einst die durch das Christenthum, mit einem neuen universellen Bewusstsein die Menschheit durchdringen, allein gegenüber von jener ersteren (und ihrer transcendenten Abkehrung von allem Rechte) gerade umgekehrt darin ihr Wesen haben wird, dem allgemein sittlichen Bewusstsein zugleich auch erst seinen wahrhaft entsprechenden rechtlichen Inhalt zu geben. Nicht die Religion als solche,

überhaupt nicht eine (an sich selbst unmögliche) Ablenkung des Bewusstseins von den rein rechtlichen Fragen der Gegenwart wird im Stande sein, jene innere Wiedergeburt zu schaffen, sondern nur von dem Rechte selbst aus kann sie sich vollziehen, durch die Ueberwindung jenes bisherigen noch einseitig formellen Rechtsprincipes der blossen freien Selbstheit und des durch ihre Thätigkeit gesetzten Rechtes.

Mit dem Allem wird nun auch erst dasjenige ganz klar geworden sein, was gegen jenen für die ursprüngliche christliche Anschauung so wesentlichen, aber noch einseitig religiösen Gedanken der blossen hingebenden Liebe, namentlich gegen den Begriff der Wohlthätigkeit, gesagt wurde. Denn so gewiss es auch ist, dass im Gegensatze gegen den selbstisch nationalen Geist des Judenthumes und Heidenthumes die rein geistige sittliche Wahrheit zunächst durchaus nur in jener einfachen Hingabe an den jenseitigen geistig göttlichen Inhalt sich für das Bewusstsein darstellen konnte, so kommt doch in dieser Abkehr von dem bestimmten menschlichen Wesen selbst die sittliche Aufgabe der wahren rechtlichen Ausbildung des eigenen Daseins, wie des Daseins Anderer, nicht zu ihrem Rechte. Und doch ist diese Ausbildung des rechtlichen Daseins die nothwendige Bedingung, durch welche allein die vollständige wahrhaft menschliche Ausbildung überhaupt möglich wird, wie wir ja im Früheren bestimmter gesehen haben, dass das wahrhafte Rechtsgesetz erst in der vollständigen äusseren Ermöglichung des wesentlichen bestimmten Zweckes der Persönlichkeit erschöpft ist. Was insbesondere jenen Begriff der Wohlthätigkeit betrifft, so muss er theils schon desshalb wegfallen, weil es nach der wahren sittlichen und rechtlichen Ordnung keiner Wohlthätigkeit bedarf (da ja die vollständige äussere Sicherung des wesentlichen Zweckes Aller, ihres genügenden Eigenthumes u. s. w. durch das Recht gesetzt sein muss), theils ist er zugleich an sich selbst unhaltbar, weil an die Stelle dieses blos sittlichen Verhaltens der Wohlthätigkeit zugleich die vollständige wahrhafte Rechtspflicht Aller treten muss. Nichts ist daher dem wahren Geiste und Ziele der jetzigen Entwicklung vollständiger

zuwider, als wenn man die Heilung für die Uebel der Gegenwart in der Rückkehr zu jenem Geiste der ursprünglichen christlichen Liebe suchen will, während es sich vielmehr um diejenige Vollendung des christlichen Geistes handelt, welche jenem anfänglichen ersten Bewusstsein zugleich ganz entgegengesetzt ist. Denn wohl unterscheidet sich auch das erste christliche Bewusstsein durch einen ihm eigenthümlichen Geist der Gemeinschaft; gerade weil es noch so ausschliessend im rein religiösen Inhalte lebte, noch ganz von der ersten ursprünglichen Macht desselben erfüllt war und in der unmittelbaren Erwartung des nahenden himmlischen Reiches lebte, war auch jener Geist der reinen hingebenden Liebe in ihm am lebendigsten vorhanden. Allein nicht nur blieben bei diesem rein religiösen Verhältnisse die unvollkommenen rechtlichen Zustände, sondern es war auch noch gar kein Bewusstsein von der wesentlichen Ausbildung des rechtlichen Daseins, wie überhaupt von der Ausbildung des selbstständigen menschlichen Wesens nach seinen verschiedenen Seiten vorhanden. Die jetzige Zeit hat gerade umgekehrt darin ihr Ziel, durch die vollständige Ausbildung und Verwirklichung des wahrhaften Rechtsbegriffes zugleich auch den allgemein sittlichen Geist, den der lebendigen wahren Gemeinschaft, zu vollenden, indem sie schon über die ganze äussere Stellung des Ichs diese läuternde und veredelnde universelle Beziehung zur Gemeinschaft verbreitet. Diese Durchbildung des Rechtsbewusstseins und Rechtsdaseins thut dem sittlichen Geiste der hingebenden Liebe nichts weniger als Abbruch, gibt ihm vielmehr selbst erst seine volle Weihe. Diejenige sittliche Liebe erst, welche in dem Mitmenschen zugleich die freie Rechtsperson nach ihrer ganzen Würde und ihrem umfassenden vollständigen Rechtsanspruche vor Augen hat, diese Liebe erst ist der volle Ausdruck der wahrhaft menschlichen und geistigen Gemeinschaft. Nur eine verkehrte religiöse Abstraktion könnte ein solches Gemeinschaftsverhältniss, das blos von der frei sittlichen rein religiösen Liebe beherrscht wäre, für ein höheres halten als dasjenige, welches zugleich auf dem Bewusstsein der vollständigen bestimmten Rechtspflicht und der durchgeführten natürlichen Rechtsordnung beruht.

Wir haben bis jetzt nur in allgemein principieller Weise den Gegensatz erörtert, in welchem die nothwendige Vollendung des christlichen Geistes durch die allgemein rechtliche Umgestaltung theils zur bisherigen Entwicklung überhaupt, theils insbesondere zum ursprünglichen Ausgangspunkte des christlichen Bewusstseins steht. Es ist nun aber noch bestimmter nachzuweisen, wie jene Umgestaltung vor Allem auch auf die Verhältnisse des nationalen Lebens ihren Einfluss übt und wie von hieraus allein jene Aufgabe, die dem Christenthum von Anfang gestellt war, nämlich die Läuterung der einseitigen nationalen Besonderheit durch das allgemein menschliche Bewusstsein, ihre wahre Erfüllung finden kann.

Das Christenthum hat in religiös sittlicher Weise den beschränkten selbstisch nationalen Zweck aufgehoben und an seine Stelle den allgemein geistigen gesetzt. Allein es ist auch andererseits leicht zu ersehen, dass mit der späteren Entwicklung innerhalb des Christenthums selbst auf neue höhere Weise die einseitig nationale Ausbildung und die gegensätzliche Zersplitterung derselben wiederkehren muss. Im Mittelalter, in welchem das nationale und politische Leben noch unfrei unter die Transcendenz des religiösen und unter die allgemeine kirchliche Autorität befasst ist, tritt ebendesshalb auch der nationale Gegensatz noch nicht in so selbstständiger Weise hervor, wie später, obwohl er schon sichtbar genug sich regt und Niemand behaupten kann, dass dieser mittelalterliche Zustand schon eine wahre höhere Einigung der Nationalitäten durch das allgemein geistige Band gewesen sei. Allein mit dem Beginne des selbstständigen staatlichen Lebens und mit der gleichzeitigen Ausbildung der übrigen selbstständig menschlichen Gebiete zeigt sich auch erst, wie wenig der Geist des Christenthumes in seiner noch einseitig religiösen Form die Besonderheit des Nationalgeistes wahrhaft zu beherrschen und sie mit dem höheren allgemein geistigen Inhalte zu durchdringen vermag. Das Unterscheidende jener Entwicklung nämlich, welche den Anfang der neueren Geschichte bezeichnet, besteht darin, dass jetzt innerhalb des religiös christlichen und geistig unendlichen Bewusstseins zugleich die endlichen be-

sonderen Daseinsgebiete des selbstständigen menschlichen Wesens sich auszubilden streben, ohne dass der religiöse Inhalt selbst aufhört ein transcendenter zu sein und selbst schon nach seiner Einheit mit dem inneren Gesetze des freien menschlichen Wesens zum Bewusstsein gekommen wäre. Der religiöse Inhalt für sich selbst also bleibt hiebei noch die Abstraktion des einseitig für sich gedachten allgemein geistigen und unendlichen Inhaltes, ohne dass in ihm als solchem auch schon zugleich der Inhalt der verschiedenen selbstständig menschlichen und endlich besonderen Daseinsgebiete mitgesetzt wäre. Diese letzteren vielmehr machen sich jetzt zunächst nur neben dem religiösen Inhalte in ihrem Rechte geltend, so dass sie zwar im Allgemeinen dem Religiösen untergeordnet bleiben, allein doch in dualistischer Weise aus dem daneben einhergehenden Streben nach Ausbildung des eigenen endlich besonderen Daseins hervorgegangen sind. Und hieraus ergibt sich nun das ganz nothwendige Verhältniss, dass diejenigen Nationalgeister, welche ihrer natürlichen und geschichtlichen Eigenthümlichkeit nach auf eine bestimmte Seite des besonderen endlichen Daseins selbst gerichtet sind, sich von jetzt an einseitig nach dieser ihrer besonderen Richtung hin entwickeln, während hiebei der religiöse allgemein geistige Inhalt als ein noch transcendenter und abstrakter im Ganzen vorerst noch unentwickelt zur Seite stehen bleibt. Den allgemein geistigen und unendlichen Offenbarungsinhalt selbst in ein unmittelbares Verhältniss zum menschlichen Wesen zu bringen, diese Aufgabe hat sich nur die Reformation gesetzt. Allein weil auch hiebei der religiöse Inhalt zunächst noch dieser jenseitige und abstrakte bleiben musste und es sich nur erst darum handelte, im Gegensatze gegen die unfreie und äusserliche kirchliche Vermittlung sich in ein unmittelbares und wesentliches inneres Verhältniss zu dem Offenbarungsinhalte zu setzen, so ist ebendesshalb die wahrhaft innerliche und geistig unendliche Seite der Reformation der Hauptsache nach auf den deutschen Geist beschränkt geblieben, während andere Nationalgeister zufolge ihrer besonderen Richtung auf eine bestimmte Seite des end-

lichen Daseins entweder auch der Reformation eine demgemässe Form gaben oder derselben im Wesentlichen überhaupt fremd geblieben sind. So hat namentlich in England die Reformation von Anfang an statt jener innerlichen und allgemein geistigen Form, die sie in Deutschland hatte, vielmehr eine der Eigenthümlichkeit dieses Volkes und Staates gemässe verständig praktische und nationale Richtung genommen. Ist die deutsche Reformation aus dem innerlichsten rein religiösen Bedürfnisse nach einer wahren tieferen Versöhnung und eben desshalb aus der Mitte des Volkes selbst hervorgebrochen, so hat sie dagegen in England vielmehr vom Throne herab, in politischer Weise, begonnen und hat den äusserlichen Glanz und Reichthum der Hochkirche stehen gelassen; oder, wenn es sich in Deutschland sowohl gegenüber vom Katholicismus, wie unter den protestantischen Parteien selbst, um die Tiefen des Dogma's handelte, so waren es in England Gegensätze der äusseren kirchlichen Verfassung, der Kultusform u. s. w. Der strengere Presbyterianismus ist nur die selbstständigere reinere Form desselben verständig praktischen und national gefärbten Geistes der englischen Reformation, welcher in seiner mehr vom Interesse der Staatsgewalt und der gegebenen Rechtsverhältnisse abhängigen Form sich in der Episkopalkirche darstellt.

Und so musste nun also dem Obigen zufolge überhaupt mit jenem Eintritte in die neuere Zeit die endliche Besonderheit der Nationalgeister sich in einseitiger Weise für sich entwickeln, desshalb weil zwar wohl das Streben nach selbstständiger Ausbildung des endlichen und natürlichen menschlichen Daseins erwacht war, allein der allgemein geistige und unendliche Inhalt der Religion noch nicht ebenso an sich selbst mit dem inneren Gesetze des freien menschlichen Wesens und der vollständigen bestimmten Ausbildung desselben in Einheit gesetzt war. Für dieses dualistische äusserliche Verhältniss, in welchem die neuere nationale Entwicklung grossentheils zum Inhalte des Christenthums steht, gibt nicht nur das staatliche Leben der betreffenden Nationen, sondern auch die gleichzeitige Entwicklung der übrigen Gei-

stesgebiete eine Erläuterung und Bestätigung. Z. B. der italienische Geist hat während des 15ten und noch in der ersten Hälfte des 16ten Jahrhunderts in Kunst und Wissenschaft, also in diesen endlichen besonderen Geistesgebieten, eine sehr reiche Bildung aus sich hervorgebracht, allein jene in die Tiefe des menschlichen Wesens gehende Verinnerlichung des religiösen, geistig unendlichen Inhaltes selbst, wie sie in der Reformation geschah, blieb dem italienischen Nationalgeiste fremd, und jene Ausbildung der Kunst und Wissenschaft hat desshalb noch einen einseitig äusserlichen, oberflächlich humanistischen und vergänglichen Charakter, wie sich diess am schärfsten in jener (durch die Alterthumswissenschaft erweckten) halb heidnischen Vorliebe für das Wesen und Leben des klassischen Alterthums darstellt, daher es auch nicht anders möglich war, als dass hierauf eine Reaktion des katholisch Kirchlichen erfolgte. Jedoch ein noch umfassenderes allgemeines Beispiel für diesen Charakter der neueren Entwicklung, zufolge dessen das eigentliche selbstständig menschliche Element noch in äusserlicher dualistischer Weise *neben* der Transcendenz des christlichen Inhaltes einhergeht, *gibt* eben jener Humanismus der Alterthumswissenschaft überhaupt, wie er im 15ten und 16ten Jahrhundert erwacht war. Denn in ihm regt sich eben jener Zug zur freien und schönen selbstständig menschlichen Ausbildung, und doch ist andererseits dieser Zug noch nicht an sich selbst zugleich von dem geistig unendlichen sittlichen Inhalte durchdrungen, ist noch nicht mit ihm zur wahren Einheit verschmolzen, sondern weil die geistig unendliche Seite noch in jenseitiger Abstraktion vorhanden ist, so macht sich jener Zug nur erst in einer noch einseitigen dualistisch nebenhergehenden Weise, als Beschäftigung mit dem Geiste und Leben des klassischen Alterthumes geltend, in welchem ja die selbstständig menschliche Bildung nur in ihrer einseitigen Endlichkeit für sich vorhanden ist. Und wenn also unläugbar dieses vorläufige blosse Nebenhergehen der endlichen selbstständig menschlichen Seite der allgemeine und nothwendige Charakter dieser neueren Entwicklung ist (zufolge der noch vorhandenen transcendenten

Einseitigkeit des Christenthums selbst), so ist auch klar, dass jetzt die endlich besondere Richtung einzelner Nationalgeister sich einseitig für sich ausbilden musste. Das einfachste anschaulichste Beispiel hiefür gibt England, in welchem die wahre beherrschende Geistesentwicklung sich jetzt eben nach der praktisch verständigen Seite der freien Ausbildung des eigenen Daseins wandte (so dass auch die Reformation hiedurch ihren unterscheidenden Charakter aufgeprägt erhielt), während der allgemein geistige religiöse Inhalt selbst als dieser vom Subjekte undurchdrungene transcendente ohne wahrhafte Entwicklung zur Seite stehen blieb. Auf äusserliche bezeichnende Weise drückt sich dieses Verhältniss aus in dem Gegensatze der sechs Werktage des englischen Lebens mit der ganzen Weltlichkeit ihres verständig praktischen Treibens, und andererseits des einen Sonntags als der unberührt nebenhergehenden und desshalb in dieser scharfen dualistischen Weise hervortretenden religiösen Transcendenz. Gerade desshalb weil der englische Geist nicht in allgemein begrifflichen Principien und Ideen (wie der französische und noch mehr der deutsche Geist), sondern blos in jenem praktisch verständigen Streben sein Wesen hat, gerade desshalb hat sich in ihm das Religiöse in dieser unberührt nebenhergehenden transcendenten Gestalt forterhalten [1]. Dagegen lässt sich in

[1] Der englische Geist hat zwar gerade zufolge jenes unmittelbaren praktisch verständigen Zuges am frühesten den Versuch eines freien selbstständig geistigen Verhaltens zu dem geschichtlichen Inhalte des Christenthums aus sich hervorgebracht. Allein eben weil dieses Streben nicht auf dem tieferen Wege der wahren allgemein geistigen Durchbildung, sondern nur aus den Verhältnissen einer einseitig nationalen Richtung und Geistesbildung entsprungen ist, ist es auch nichts als ein vorübergehender Versuch, nach dessen natürlicher Erfolglosigkeit und Unfähigkeit, den gegebenen Inhalt des Christenthums wahrhaft zu durchdringen, um so mehr die rein religiöse überkommene Transcendenz sich wieder in ihr Recht einsetzt. Es verhält sich darin ähnlich, wie mit der philosophischen Entwicklung des englischen Geistes, welche auch frühreifer ist als namentlich die deutsche, allein gleichfalls ein äusserlich verständiger in Erfolglosigkeit endender Versuch bleibt, nach welchem sich der englische Geist vollends rein dem praktisch verständigen Leben zuwendet.

der Hauptsache sagen, dass unter allen neueren Nationalitäten nur die deutsche es ist, welche auch in dieser neueren Entwicklung sich die Durchbildung des allgemein geistigen Inhaltes, wie er seinen Mittelpunkt in der Religion hat, und die Umwandlung dieses unendlichen aber noch abstrakten Inhaltes in das Eigenthum des freien menschlichen Wesens selbst zum Ziel gesetzt hat, so dass aber der Deutsche eben desshalb vorerst noch des eigenen nationalen Daseins verlustig blieb, sich gegenüber von anderen Nationalitäten noch in einer entgegengesetzten Einseitigkeit, in der Abstraktion der allgemein geistigen (kosmopolitischen) Bildung bewegte.

Wenn nun nach dem Allem überhaupt in der ursprünglichen einseitigen Abkehrung des Christenthums von dem selbstständigen und bestimmten menschlichen Wesen der Grund liegt, wesshalb die besonderen Nationalgeister der neueren Zeit sich zunächst in einseitiger Weise für sich selbst entwickelt haben, so wurde nun noch bestimmter diese einseitig partikularistische Entwicklung begünstigt durch den Mangel des wahrhaft natürlichen allgemeinen Rechtsbewusstseins. Wie das Bewusstsein der selbstständigen Rechtsgewalt als solcher (welches im mittelalterlichen Kaiserthum noch gar nicht vertreten war) sich nach dem Früheren nothwendig nur erst in der Besonderheit der Staaten darstellen konnte, weil nur erst diese rein geschichtlichen Sonderverhältnisse des Rechtes vorhanden waren, so musste dann diese partikuläre einseitig unbedingte Stellung der Staaten gegen einander auch in allem Uebrigen den einseitigen Nationalgeist nähren; wie durch sie das selbstisch nationale Interesse vorangestellt wurde, so musste auch die ganze geistige Bildung in ihrer einseitig besonderen von der übrigen Gemeinschaft losgerissenen Richtung und Entwicklung bestärkt werden. So sind die Völker der neuen Zeit ganz im Gegensatze gegen das einigende allgemein geistige Band, welches, wie man meinen sollte, im Geiste des Christenthums gegeben ist, vielmehr durch eine tiefe einseitig nationale Spaltung getrennt. Die ganze neuere Entwicklung ist noch ein einseitig antithetisches Verhältniss zweier äusserlich neben

einander herlaufender Seiten, des unendlichen und allgemein geistigen Inhaltes, wie er durch das Christenthum vertreten ist, und andererseits der sich in ihrem selbstständigen Rechte regenden, endlich besonderen und bestimmten Richtungen des menschlichen Wesens selbst. Insbesondere ist gerade diejenige Bildung, welche am tiefsten in den allgemein geistigen Interessen wurzelt, die deutsche, im Ganzen noch am meisten auf ihr eigenes Gebiet beschränkt und nach aussen einflusslos. Und der allgemeine Grund dieses tiefgehenden inneren Gegensatzes der ganzen neueren Geschichte liegt eben in der geschichtlichen Form des Christenthums selbst, in der jenseitigen Abstraktion von dem bestimmten Inhalte und Gesetze der menschlichen Ausbildung, vor Allem in dem Mangel des natürlichen allgemeinen Rechtsbewusstseins.

Eben dieses noch einseitig zersplitterte und in partikuläre Formen zertheilte Wesen der neueren Kultur ist es nun, welches durch die allgemein rechtliche Reformation seine erste innerlich einigende und versöhnende Umgestaltung erhalten muss. So wie jene vollständig bestimmte natürliche Rechtsordnung des Grundeigenthumes und der allgemein zweckmässigen gegliederten Arbeit und ihres Verkehres von Grund aus der falschen einseitig selbstständigen und partikulären Stellung der Staaten und Nationen ein Ende macht und sie mit dem durchdringenden Bewusstsein erfüllt, innerhalb einer höheren universellen Ordnung zu stehen und mit den vollen bestimmten Bedingungen und Gesetzen des Zweckes der Gemeinschaft sich einigen zu müssen, so ist mit dieser Umgestaltung des ganzen Rechtsbewusstseins auch erst die äussere, wie die geistige Möglichkeit gegeben, dass die für sich selbst einseitigen besonderen Nationalgeister sich fortwährend als organische Glieder aus dem durch sie hindurchgehenden Strome der universell menschlichen Bildung ergänzen und verneuen. Schon gegenwärtig ist es ja eben das rechtliche allgemein politische und gesellschaftliche Leben und Bewusstsein, welches durch die Völker der gebildeten Menschheit als das eigentlich einflussreiche Band hindurchgeht und jede Erschütterung und Veränderung in dem einen Theile durch den ganzen übrigen

Körper nachfühlen lässt, auf diese Weise eine verhältnissmässige Gemeinsamkeit und einen Zusammenhalt der Interessen und Sympathieen geschaffen hat. Allein wie ganz anders wird es sich einst hiemit verhalten, wenn die einzelnen Staaten selbst ihrem Bewusstsein, wie ihrer äusseren Rechtsstellung nach als Glieder in jene universelle vollständig bestimmte Rechtsordnung des ursprünglichen Eigenthums, der Arbeit und des Verkehres eingetreten sind, wenn jener gegenseitige Einfluss des Lebens der Einzelstaaten auf einander sich nicht mehr blos in jener noch regellosen und von den zufälligen Sonderverhältnissen der Staaten abhängigen Form, sondern in seiner geordneten und umfassenden Gestalt geltend machen wird, welche er zufolge der organischen wahren Rechtseinheit des ursprünglichen Eigenthums, der ganzen Arbeit und des Verkehres der Staaten erhalten muss! Es erhellt von selbst, dass es sich mit diesem Umschwunge aller Rechtsverhältnisse um eine analoge völlige Wiedergeburt des bisherigen nationalen Lebens handelt, wie diejenige war, durch welche einst das Christenthum selbst die alte Welt erneuerte. Denn wenn auch in dieser Umgestaltung nur die volle letzte *Konsequenz* des christlichen Geistes selbst in Beziehung auf das Rechtsdasein gezogen ist, so ist diess doch eine Erneurung, welche theils ihrem äusseren Umfange nach noch umfassender und ausgedehnter sein wird als einst die religiöse durch das Christenthum, theils zugleich analoge geistig sittliche Folgen in sich schliesst, wie jene, da sie zugleich mit der universellen natürlichen Rechtsstellung auch erst den erneuenden sittlichen Geist eines menschlich universellen Lebens im Gegensatze gegen das blosse selbstische Sonderinteresse der Nationen und die beschränkt nationale Geistesbildung mit sich führen wird. Die bisherigen rechtlichen Umgestaltungen der neueren Zeit waren solcher Art, dass sie den Völkern und Staaten noch gar keinen gegenseitigen wahrhaft rechtlichen Einfluss auf ihren inneren Zustand und ihre inneren Bildungsverhältnisse gaben; denn da auch noch die allgemeinen Rechtsideen der Neuzeit nur erst das natürliche Einzelnrecht Aller und demgemäss auch der Völker und Staaten zum Inhalte

hatten, so blieben diese eben damit noch in ihrer einseitigen partikulären Rechtsstellung gegenüber von einander. Der Gedanke eines wahren rechtlichen Einflusses, welcher der übrigen Gemeinschaft auf den inneren Zustand des einzelnen Staates und Volkes zukommt, weil ja alle innerhalb einer universellen Ordnung nicht nur des Grundeigenthums, sondern auch der ganzen Arbeit und ihres Verkehres befasst sind, — dieser Gedanke ist der neueren Zeit noch überhaupt fremd. Und doch ist die nothwendige Erneurung des bisherigen nationalen Lebens durchaus nur auf dem Wege möglich, dass nicht nur in faktischer äusserlich rechtlicher Weise die einzelnen Staaten jener universellen Ordnung und ihrem durchdringenden Einflusse unterworfen werden, sondern dass vor Allem auch schon das falsche Bewusstsein der bisherigen einseitig unbedingten und partikulär für sich stehenden Stellung der einzelnen Nationalitäten gebrochen wird, da eben in diesem Bewusstsein der natürliche allgemein geschichtliche Anhaltspunkt für die nationale Selbstbeschränkung und blosse Sonderbildung des Geistes liegt. Wenn also das Christenthum selbst zunächst noch einseitig die Antithese des religiösen Geistes gegen den endlichen blos nationalen Zweck und Geist des Alterthums darstellt, und wenn ebenzufolge dieser jenseitigen Abstraktion des geistig unendlichen Inhaltes auch die neu hervortretende selbstständig menschliche und nationale Ausbildung gleichfalls zunächst in einseitig antithetischer äusserlich nebenhergehender Form auftritt, so ist endlich jene allgemeine Reformation des Rechtes der entscheidende Schritt, von welchem aus die bleibende innere Synthese oder Versöhnung des bestimmten selbstständig menschlichen und nationalen Daseins mit dem universellen geistig unendlichen Kerne des Christenthums sich vollziehen soll.

Drei Völker sind es, die als die Hauptträger der gegenwärtigen Kultur am anschaulichsten den Gegensatz der bisherigen Entwicklung zu jener vollendeten universalistischen Konsequenz des Christenthumes darstellen, England, Frankreich und Deutschland. Jene partikuläre Ausbildung des eigenen Rechtsdaseins nämlich und des hiemit gegebenen natio-

nalen Sonderlebens stellt sich in ihrer kräftigsten und konsequentesten Form dar in der englischen Geschichte. So wie dieses Land schon von Natur ein von dem europäischen Festland abgesondertes Bestehen hat und durch die äusseren Verhältnisse seiner Lage zu reger verständiger Thätigkeit nach aussen aufgerufen ist, so hat dem entsprechend auch die ganze neuere Entwicklung hier den unterscheidenden Zug zur verständig zweckmässigen praktischen Ausbildung des eigenen freien Daseins. Und wie demgemäss mit der erstarkenden inneren Freiheit auch das Verhältniss nach aussen immer schärfer und reiner diesen verständig nationalen Charakter trägt, so haben bekanntermaassen auch die übrigen Bildungsformen, die politischen, religiösen u. s. w., in unterscheidender Weise dieses ausschliessend englische, aus der unmittelbaren verständig praktischen Geistesrichtung und daher auch nur aus den bestimmten Verhältnissen dieser Nation hervorgegangene Gepräge, das nicht, wie z. B. französische Formen, sich auf anderweitige Staaten und Zustände übertragen lässt. Insbesondere ist so auch die rechtliche Entwicklung selbst nicht durch allgemeine Principien als solche bestimmt, sondern durch das bestimmte Ich nach seiner unterscheidenden verständig praktischen Thätigkeit und Bedeutung; und daher das eigenthümliche Verhältniss, dass gerade in diesem Lande, welches man als das freieste in Europa zu bezeichnen pflegt und in welchem jedenfalls am meisten das Interesse der Nation regiert, doch jene allgemeinen Rechtsideen der französischen Revolution nach anderer Seite hin am wenigsten vermocht haben, dass namentlich eben hier die grosse und mächtige Adelsaristokratie sich in einer Weise, wie nirgends, als bevorrechtetes Glied in der Regierung des Staates fortbehauptet hat, weil nämlich nicht jene abstrakten allgemeinen Begriffe der gleichen ursprünglichen Berechtigung Aller und ihres allen Standesvorrechten entgegengesetzten Verhältnisses zur Staatsregierung, sondern die verständigen Verhältnisse des bestimmten Ichs selbst, sein unterscheidender Einfluss durch Besitz u. s. w., den Ausschlag gaben. Vor Allem aber erklärt sich hieraus eben die gegenwärtige Stellung Englands zum übrigen

Europa, welche das bezeichnendste Bild seines allgemeinen Verhältnisses zur sonstigen Gesammtentwicklung gibt. Denn nur desshalb nimmt jetzt England gegenüber von den gemeinsamen Schwankungen und Erschütterungen des übrigen Europas, gegenüber von dem gegensätzlichen Wechsel der Revolutionen und Reaktionen, eine so gesonderte Ausnahmsstellung ein, nur desshalb haben seine Zustände für jetzt am meisten innere Gleichmässigkeit und Festigkeit, weil es nicht blos in nationaler Beziehung durch seinen verständig praktischen Geist schon frühe vorausgeeilt ist, sondern weil auch vor Allem jener noch abstrakte und auf formellen Begriffen ruhende ordnungslose Drang nach dem völligen genügenden Eigenthumsrechte Aller u. s. w., dieses innerste Uebel der gegenwärtigen Rechtsentwicklung, in England sich bricht an dem verständig zweckmässigen praktischen Geiste des bestimmten Ichs, das sich nach seinen bestimmten Verhältnissen, seinem besonderen geschichtlich gewordenen Besitze und Einflusse, seiner unterscheidenden Thätigkeit u. s. w. behauptet. Gegen die auflösende zerstörende Macht jener noch abstrakten socialen und demokratischen Ideen bildet also jener verständig praktische ganz auf die bestimmten Verhältnisse gerichtete Geist des englischen Lebens und seiner Zustände einen natürlichen Damm, und insofern hat England auch hierin noch einen natürlichen Vorzug vor den übrigen Nationen. — Allein wird nun die Zähigkeit dieses verständig praktischen Geistes, so wie sie für jetzt Recht behält gegen jene noch abstrakten und zerstörenden Ideen der gegenwärtigen Entwicklung, auch Recht behalten gegen jene wahrhaft bestimmte natürliche und organische Rechtsordnung, in welcher wir die wahre universelle Konsequenz des christlichen Geistes erkannt haben? Wird sie nicht in derselben Weise, wie sie den bisherigen einseitig partikulären Rechtsverhältnissen noch am meisten Festigkeit verleiht, so auch jener kommenden wahrhaften Reformation des Rechtes um so härteren Widerstand leisten? (wie ja z. B. gerade in England die Verhältnisse des Grundbesitzes am schreiendsten gegen die natürliche Ordnung des Grundeigenthums-Rechtes verstossen

oder ebenso in den Arbeits- und Verkehrsverhältnissen nach aussen gerade die selbstisch nationale Stellung Englands am wenigsten jener universellen organischen Ordnung der allgemein zweckmässigen Arbeit und ihres Verkehres entspricht). Gewiss auch hier wird sich jenes Wort erfüllen, welches einst bei dem Auftreten des Christenthums galt, dass die, die früher die Ersten waren, zu den Letzten gehören werden; denn dieselben, die auf dem Wege des blossen unmittelbar besonderen (verständig praktischen) Nationalgeistes die Ersten waren, werden eben als solche hinsichtlich jener höheren allgemein rechtlichen Umgestaltung unter den Letzten sein.

Ein ganz anderes Bild, sowohl für die Gegenwart, als nach seiner vorangegangenen Geschichte, bietet der französische Geist; denn in ihm sehen wir den Hauptträger jener bisher herrschenden, aber freilich noch so einseitigen und abstrakten Rechtsprincipien. Der innerste unterscheidende Kern der neueren Entwicklung des französischen Geistes ist immer ein allgemein ideeller, nämlich die abstrakte Selbstheit nach ihrer äusseren Stellung und Bedeutung gewesen, daher auch die äusseren gesellschaftlichen Formen, Moden u. s. w. durch den französischen Geist ihre Ausbildung und ihren Typus erhalten haben. Schon jener Begriff der selbstständigen Staatsgewalt und ihres unmittelbaren göttlichen Rechtes hat sich demgemäss in Frankreich zu seiner abstraktesten und schärfsten Fassung ausgebildet, und hieraus erklärt sich namentlich auch das Verhältniss, welches die Staatsgewalt zur Reformation einnahm. Denn nicht (wie in England) um jenes unmittelbare und ganz bestimmte verständig nationale Interesse der eigenen freien Ausbildung des religiösen und politischen Daseins handelte es sich in Frankreich, sondern theils war jenes abstraktere für sich ausgebildete Bewusstsein der selbstständigen Rechts- und Staatsgewalt schon an sich nicht so im unmittelbaren Konflikte mit der (hievon zu trennenden und ausserhalb des Staates liegenden) geistlich hierarchischen Gewalt, theils handelte es sich entsprechend auch im französischen Protestantismus nicht, wie in England, unmittelbar um die eigene nationale Befreiung des religiösen Daseins, son-

dern in einer abstrakteren allgemeineren Weise um die freie Stellung des Ichs überhaupt zur religiösen und kirchlichen Ordnung, und so widerstrebte gerade die selbstständige Regung des protestantischen Volkstheiles jenem einseitigen Bewusstsein der einheitlichen Alles von oben her befassenden Staatsgewalt. Das centralisirende Streben der französischen Staatsmacht stand daher vielmehr mit dem Katholicismus und Jesuitismus im Bunde gegen den einheimischen Protestantismus, und dieser Bund zwischen der Staatsgewalt und der geistlichen Autorität erstreckt sich in einer immer wieder sich erneuenden Form bis in die jetzige Zeit herein, indem der Katholicismus und Jesuitismus später als Mittel gegen die widerstrebenden politischen und socialen Elemente im Staate gebraucht wird. Demzufolge hat nun in Frankreich nicht blos die absolutistische Auffassung der Staatsgewalt und die damit verbundene Concentration aller Macht ihren schärfsten und principiellsten Ausdruck erhalten, sondern jenes scharfe centralisirende Streben ist auch bis in die neueste Zeit hinein ein ganz unterscheidender Zug des französischen Geistes geblieben, da auch in der konstitutionellen und republikanischen Regierungsform für den französischen Geist nur die abstrakte Selbstheit des sich in der Staatsgewalt verwirklichenden Volkswillens in Betracht kommt, nicht aber das bestimmtere individuelle Leben und Recht der einzelnen Theile, also der Gemeinden, der untergeordneten bestimmteren Regiernngsorgane u. s. w. Hat doch demzufolge in Frankreich nicht einmal der erste natürlichste und geschichtlich überkommene Unterschied, der der bestimmten Volksnnd Landestheile (der früheren Provinzen), sich behaupten können, sondern hat der leeren und abstrakten gleichförmigen Eintheilnng in blosse Departements weichen müssen, während der englische Geist in seiner verständig zweckmässigen Richtung auf die bestimmten (natürlichen und geschichtlich gewordenen) Verhältnisse auch hier die bestehenden Unterschiede in ihrer Geltung forterhalten hat. Vor Allem aber ist nun jenes Princip der abstrakten Selbstheit in den Rechtsideen der französischen Revolution und der von ihr ausgegangenen

Entwicklung zu seinem reinsten Ausdrucke gekommen. Die allgemein geschichtliche und im Wesen des Christenthums selbst begründete Nothwendigkeit, dass das natürliche Rechtsbewusstsein zunächst nur in der ideellen Abstraktion seiner geistigen Begründung, als Princip des freien Willens, möglich war, hat als solche ihr nächstes unterscheidendes Organ eben am französischen Geiste gefunden. Der blosse abstrakte Gedanke der ursprünglich gleichberechtigten freien Selbstheit und das hiemit gegebene Princip des blossen subjektiven Einzelnrechtes Aller hat durch den französischen Geist (vor Allem gleich anfangs durch Rousseau) seine einseitigste schärfste Ausbildung erhalten und darum hat auch jene selbstisch materielle Richtung der Zeit gerade in Frankreich am tiefsten und verderblichsten durch alle Schichten der Gesellschaft hindurch sich verbreitet. Nur darum ist vor Allem auch die erste französische Revolution ein so blutdürstiges, in seinen eigenen Eingeweiden wüthendes Ungeheuer geworden, weil sie das vergebliche ingrimmige Streben war, von einem leeren abstrakten Begriffe der gleichen freien Selbstheit aus etwas verwirklichen zu wollen, wozu es noch einer ganz anderen bestimmteren Rechtsordnung bedarf, nämlich das wirkliche ursprünglich gleiche Recht Aller, und weil sie gegen jenen formellen abstrakten Begriff der freien Selbstheit das bestimmte und unterscheidende Wesen der Person, ihrer natürlichen und geschichtlich bedingten Vorzüge, das Recht der freien individuellen Ansicht u. s. w. nicht achtete, sondern abstrakt nur nach Köpfen rechnete, daher sie auf dem Gipfel ihres Terrorismus ihr eigentliches Ideal nur in dem Pöbel fand. Und aus demselben Grunde ist auch die französische Centralisation durch jene neuere Rechtsentwicklung nur noch gefördert worden, indem ja Alle nur in jener abstrakten gleichmässigen Weise als die berechtigten freien Willen aufgefasst und demgemäss einseitig unter das gemeinsame centrale Leben des Staatswillens befasst wurden. Derselbe abstrakte und leere Begriff der Selbstheit, ihres Rechtes auf genügenden Besitz u. s. w. ist dann die Grundlage der gegenwärtigen socialen Bewegung in Frankreich, oder wo es sich um den Gedanken einer bestimmten

allgemein zweckmässigen Ordnung handelt (wie in dem Fourierismus), da verschwindet wiederum gerade die höchste Seite des bestimmten persönlichen und geistig individuellen Lebens, das selbstständige Bestehen der Familie u. s. w., vor einer gleichförmigen einseitigen Association und den abstrakt durchgeführten einzelnen Rubriken derselben. Weil nun so die Macht allgemeiner Begriffe und Principien, die doch aus einer abstrakten, ganz unvollständigen und einseitigen Rechtsauffassung nicht herauskommen und weder eine neue rechtliche Ordnung, noch einen wahren sittlichen Gemeingeist zu schaffen vermögen, in der Nation um sich gegriffen hat, desshalb ist das gegenwärtige Frankreich an diesem Zustande drohender innerer Auflösung angekommen, durch welchen es sich so grell und scharf von dem gleichzeitigen Zustande Englands unterscheidet. Sofern nun in Frankreich die allgemein rechtlichen Probleme der Gegenwart in dieser abstrakten Schärfe zum Bewusstsein gekommen sind, insofern wird es mit der wirklichen Lösung derselben gewiss dem englischen Geiste vorausgehen; man kann sagen, dass es in dem Bewusstsein und Drange jener Probleme nicht blos für sich, sondern in allgemein geistiger anregender Weise zugleich für die übrige Menschheit arbeite. Allein dieses Streben ist nun doch zugleich ganz mit der selbstisch besonderen nationalen Einseitigkeit behaftet; denn die abstrakte Selbstheit und ihre äussere Stellung und Geltung hat als solche eben die blosse Einzelnheit der Person zum Inhalte, und so waren auch jene allgemein principiellen Erschütterungen, durch welche Frankreich auf Europa eingewirkt hat, doch immer unzertrennlich verbunden mit der einseitigen selbstischen Beziehung auf die eigene Nation, auf ihre Grösse, ihre äussere Geltung und Ehre. Und ebendesshalb, weil der französische Geist nur zufolge einer unmittelbar nationalen selbstisch besonderen Richtung die allgemeinen Rechtsprobleme der neueren Zeit so scharf erfasst hat und mit denselben den übrigen Völkern vorausgeeilt ist, ebendesshalb wird es für ihn selbst unmöglich sein, durch sich die wahre Lösung derselben, die wahrhaft bestimmte und universelle natürliche Rechtsordnung zu finden. Derjenige Volks-

geist, welcher auf dem Wege der bisherigen noch einseitig partikulären Rechtsbegriffe allen vorangieng, wird nothwendig bei jener geistig universellen Erneurung des Rechtszustandes erst in zweiter Reihe stehen.

Von dem französischen sowohl, als dem englischen Geiste, unterscheidet sich nun endlich der deutsche eben dadurch, dass er überhaupt nicht jenen unmittelbar nationalen Drang nach Ausbildung des eigenen besonderen Daseins in sich hat, sondern dass selbst das erwachende Nationalbewusstsein, wie es jetzt endlich unter uns rege geworden ist, erst in vermittelter Weise, auf dem Grunde der fortgeschrittenen allgemein geistigen frei menschlichen Bildung, möglich geworden und desshalb auch auf eine für unser nationales Wohl so hemmende Weise mit den anderweitigen allgemeinen Zeitbestrebungen verflochten ist. Wie daher der deutsche Geist sich von allen andern dadurch unterscheidet, dass er in der Reformation seine höchste wesentlichste Kraft an die Verinnerlichung des noch transcendenten geistig unendlichen Inhaltes des Christenthums gesetzt hat und über diesen allgemein geistigen Fragen sein eigenes nationales Dasein vollends geopfert hat, so hat er auch später in derselben Zeit, in welcher der französische Geist sich so vorherrschend und fast ausschliessend auf das Gebiet der rechtlichen Umgestaltung warf, vielmehr nach den sämmtlichen verschiedenen Seiten des menschlichen Daseins hin, in Religion, Recht, Wissenschaft und Kunst, die letzte und bewusste innerlich geistige Durchbildung angestrebt, obgleich er dabei zufolge der ganzen vorangegangenen Entwicklung nothwendig noch in einseitiger ideeller Abstraktion gefangen blieb und erst mit dem vollendeten Bewusstsein des innerlich selbstständigen sittlichen Gesetzes auch die Einigung mit den vollständigen natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins möglich wird. Diese nun vor Allem auf dem äusseren Boden des Rechtes herzustellen ist die nächste unterscheidende Aufgabe des deutschen Geistes. Jener unbefangene ganz objektive und von allem selbstisch besonderen nationalen Drange freie Sinn für das, was rein an sich Recht ist, also jener Begriff der wahr-

haft bestimmten universellen und organischen Rechtspflicht, ist nur von dem deutschen Geiste aus möglich. So wie dieser schon bisher am meisten die ursprüngliche Gleichmässigkeit mit dem Rechte aller andern Nationen in sich geschlossen hat, so soll er auch nun erst in der vollständig bestimmten rechtlichen Weise diese allgemein gleichmässige Ordnung zum Bewusstsein bringen; dasjenige, was der französische Geist nur erst in einseitig nationaler Weise angeregt und begonnen hat, soll der deutsche in der wahren allgemein geistigen Weise vollenden. Und durch diese zugleich sittliche, wie allgemein rechtliche Erneurung wird dann der deutsche Geist auch erst auf die übrigen Nationen diejenige universelle Wirkung ausüben können, welche für die frühere religiöse Reformation noch unmöglich war. Denn, wie schon aus dem Früheren hervorgeht, die geschichtliche Form des deutschen Protestantismus, diese subjektiv innerliche Vertiefung in die doch noch jenseitig bleibende Abstraktion des religiösen allgemein geistigen Inhalts, kann niemals auch allen übrigen (auf eine besondere Seite des Daseins gerichteten) Volksgeistern der neueren Zeit eigen werden. Vor Allem jene in Erschlaffung versunkenen Nationen des südlichen Europa's, die jetzt erst durch das erwachte selbstständig rechtliche und nationale Bewusstsein allmählig wieder ein regeres Leben erhalten, können nur auf dem Wege der vollständigen und bestimmten menschlichen Ausbildung und ihrer natürlicher Bedingungen, auf jenem Wege der universellen rechtlichen Reformation, auch wieder mit einem tieferen allgemein sittlichen Geiste durchdrungen werden. Nur jene frei innerliche Unendlichkeit des Geistes, welche auf versöhnte Weise alle die verschiedenen Seiten der selbstständig menschlichen Bildung, vor Allem also jene wahrhafte natürliche Rechtsordnung in sich schliesst, nur diese enthält auch eine Kraft der Wiedergeburt für alle Nationen in sich, da sie erst dieselben zu wirklichen organischen Gliedern der universellen Gemeinschaft umzuschaffen im Stande ist.

Haben wir nun schon bisher die universell rechtliche (und zugleich damit auch sittliche) Umgestaltung, welcher die

Gegenwart entgegengeht, an sich selbst als das natürliche Gegenbild der noch rein religiösen Erneurung betrachten müssen, welche einst durch das Christenthum selbst geschah, so zeigt sich diese Parallele jetzt in noch bestimmterer Weise in der Stellung des deutschen Volkes, verglichen mit der des jüdischen. Denn während die Geschichte des jüdischen Volkes nur erst die Bestimmung hatte, dass in ihr das noch rein erziehende höhere Gesetz der Freiheit im Gegensatze gegen die Endlichkeit und Nichtigkeit des eigenen menschlichen Zweckes sich offenbaren sollte, und während so das jüdische Volk nur desshalb seiner höheren Bestimmung zum Opfer fiel, weil es zufolge der Endlichkeit seines eigenen blos nationalen Zweckes und Bewusstseins mit dem erziehenden höheren Gesetze sich nie wahrhaft zu einigen vermochte, so hat umgekehrt der deutsche Geist die Bestimmung, den höheren geistig unendlichen Inhalt jenes Gesetzes der Versöhnung ganz zu einem Eigenthume des freien menschlichen Wesens selbst hinüberzubilden, und ebendesshalb ist bis jetzt das nationale Leben des deutschen Geistes dieser höheren Bestimmung zum Opfer gefallen, weil er seine innerste Kraft noch ganz an die Ueberwindung der jenseitigen Abstraktion dieses geistig unendlichen Inhaltes setzte, einseitig noch in dieser Abstraktion sein Leben führte. Und wie also schon hierin die Stellung und Bestimmung der deutschen Nation das wesentliche Gegenbild ist zu der des jüdischen Volkes, so gilt dasselbe auch von der schliesslichen Vollendung dieser Bestimmung. Denn während die letzte einfach geistige und allgemein sittliche Vollendung des alttestamentlichen Bewusstseins durch das Christenthum an sich selbst auch die letzte völlige Aufhebung des nationalen jüdischen Zweckes war und das Volk vollends ganz in der Nichtigkeit seines selbstisch nationalen zum Untergang reifen Daseins zurückliess, so wird ja umgekehrt jene allgemein geistige Erneurung, welche von dem deutschen Geiste ausgehen soll, eben in der universell rechtlichen Umgestaltung ihren Ausgangspunkt haben und so erst die wahre bleibende Aufrichtung des deutschen nationalen Lebens selbst mit sich führen. Die Sammlung und bleibende Vereinigung der zertrenn-

ten Glieder des deutschen Volkes wird der unmittelbare Vorbote für die bleibende rechtliche Einigung der bisher zersplitterten Glieder des Leibes der Menschheit sein, so wie bisher die deutsche Zersplitterung im Kleinen das nothwendige Abbild der gleichzeitigen Zersplitterung im Grossen war [1]).

Bei allem Bisherigen haben wir von der allgemein gesetzlichen Form, in welcher jene universelle natürliche Rechtsordnung sich darstellt, noch abgesehen. Allein dadurch erst, dass wir auch diese gesetzliche Form mit in Betracht ziehen, erscheint jene rechtliche Umgestaltung als das vollständige Gegenbild derjenigen allgemeinen Erneurung, welche einst durch das Christenthum selbst geschah. Und wenn wirklich erst jene oben erörterte Rechtsordnung in Eigenthum, Arbeit und Verkehr die wahre universalistische Vollendung des christlichen Geistes in sich schliesst, warum sollten wir uns scheuen, auch das Letzte noch auszusprechen, was doch nur als nothwendige äussere Form aus jenen Rechtsgrundsätzen sich ergibt? Diese gesetzliche Form aber besteht — wie anderwärts bestimmter ausgeführt ist [2]) — kurz gesagt darin, dass die universelle und in der vollständigen natürlichen Bestimmtheit ihrer Bedingungen gedachte Rechtsordnung an sich auch in einer von Natur feststehenden, d. h. erblichen und allgemeinen Rechtsgewalt über den Staaten sich darstellen muss, welcher die Staaten selbst untergeordnet sind, dass also jene Wahrheit, welche das Christenthum in transcendenter und einseitig religiöser Form in dem mittelalterlichen Kaiserthum ausgesprochen hat, in ihrer natürlichen rein rechtlichen Gestalt hergestellt wird. Hat das Christenthum in seinem Ursprunge einst nur die Verkündigung des himmlischen Reiches zum Inhalt gehabt, so muss es dagegen in seiner bleibenden Versöhnung mit dem selbstständigen menschlichen Wesen nothwendig das eine äussere Reich des Rechtes und hiemit erst auch das volle allgemein sittliche Leben in

---

1) Vgl. hiezu »die Weltalter« 2. Theil und die andere schon genannte Schrift des Verf.

2) In der schon oben genannten Schrift des Verf.

sich schliessen; oder hat das Christenthum einst nur in der Abkehr vom Rechte und im religiösen Gegensatze gegen ein antichristliches selbstisch nationales Kaiserthum sich entwickelt, so liegt dagegen seine universelle Vollendung darin, selbst erst das wahrhafte Kaiserthum zu schaffen. Und der religiöse Glaube an eine dereinstige auch äussere Feststellung des allgemeinen Reiches des Guten hat so seine natürliche Wahrheit auf dem Gebiete, welches eben die äussere Ordnung des Guten darstellt, dem des Rechtes.

Das Alles mag nun freilich phantastisch genug klingen, allein gewiss nicht in höherem Grade, als einst die Anschauung und das Wesen des Christenthums selbst von dem beschränkten nationalen Bewusstsein der alten Welt aus eine „Thorheit“ nnd Phantasterei war. Auch jene Entdeckungen, mit welchen die Neuzeit aus der dumpfen Beschränkung des Mittelalters herausgetreten ist, jene Entdeckungszüge zur Auffindung einer neuen noch unbekannten Welt, oder jene völlige Umkehrung, welche die frühere Anschauung durch das Copernikanische System erlitt, mussten einst von dem hergebrachten geschichtlichen Bewusstsein aus als phantastisch erscheinen, und doch ist es gewiss, dass vielmehr erst durch sie an die Stelle der früheren gegen die wirkliche Natur noch fremden und phantastischen Weltanschauung des Mittelalters das Bewusstsein der nüchternen Wirklichkeit getreten ist. So wie aber die auf sich selbst beschränkte idealistische Weltanschauung des Mittelalters erst durch die Entdeckung der neuen Welt u. s. w. zum Bewusstsein des universellen natürlichen Zusammenhanges der Dinge erwacht ist, so muss nothwendig dasselbe Verhältniss in einer höheren und geistigeren Weise sich auch im rechtlichen und sittlichen Bewusstsein wiederholen. So wie jenes Bewusstsein, für welches sich noch das ganze Sonnensystem um die Erde drehte, oder für welches nur erst ein verhältnissmässig kleiner beschränkter Theil der Erde vorhanden war, zur Erkenntniss des wahren universellen Weltzusammenhanges erwachen musste, so wird auch jenes bisherige partikulär beschränkte Bewusstsein, welchem sich Alles noch blos um das eigene freie Recht der Einzelnen, um das Sonderrecht und

die Stellung ihres bestimmten Staates u. s. w. dreht, weichen müssen vor der Erkenntniss jenes universellen Zusammenhanges der vollständigen und bestimmten natürlichen Bedingungen des wahren Rechtes Aller, eines Zusammenhanges, in welchem auch die besondere Bestimmtheit der Einzelnen und der Staaten erst ihre volle allgemein rechtliche Sicherung finden kann. Wenn überhaupt das allgemein geschichtliche Ziel des Geistes darin liegt, dass er in der selbstständigen und für sich geschiedenen Geistigkeit seines Bewusstseins zugleich mit den vollständigen natürlichen Bedingungen des Daseins sich einige, und wenn also vor Allem auch die ganze religiöse Auffassung der Dinge statt ihrer einseitig praktischen (und insofern noch selbstisch beschränkten) Form, in welcher sie das geistig sittliche Gesetz unmittelbar für sich als den unbedingten Grund der Dinge anschaut, vielmehr zugleich die ursprünglich vorausgesetzte natürliche Bedingtheit jenes Gesetzes erkennen lernen muss, sich hiedurch erst zum wahrhaft universellen Bewusstsein der Dinge ergänzen muss, so haben wir nun bestimmter gesehen, wie in der That auch innerhalb der gegenseitigen menschlichen Verhältnisse der universelle Geist des Christenthums sich erst dadurch vollendet, dass er sich mit den vollständigen natürlichen Bedingungen des rechtlichen Daseins Aller einigt und so aus der selbstisch beschränkten partikulären Zersplitterung des rechtlichen (und ebendamit auch sittlichen) Bewusstseins heraustritt, die ihm bisher noch anhängt und die von seiner geschichtlichen einseitig religiösen Form unzertrennlich ist. Nicht der einseitig religiöse Geist, welcher von der natürlichen und menschlich gegenwärtigen vollen Bestimmtheit des Daseins noch abstrahirt, sondern nur das vollendete frei menschliche Bewusstsein ist des universellen sittlichen Lebens fähig.

Diejenigen aber, welche den wahren Kern des Christenthums nicht festhalten zu können meinen, wenn sie nicht gegen das Gesetz der ganzen übrigen Geschichte dem Ausgangspunkte des Christenthums eine für immer feststehende Urbildlichkeit und Absolutheit zuschreiben, diese mögen sich fragen,

wie wohl mit solcher Urbildlichkeit eine so tief greifende Unvollkommenheit des sittlichen und rechtlichen Bewusstseins vereinbar sei, wie jene in allem Obigen erörterte, eine Unvollkommenheit, welche gerade in der Gegenwart der letzte wahre Grund so tiefer und furchtbarer Uebel ist? Und auch das mögen sie zufolge von dem Allem sich zum Bewusstsein bringen, dass jener Kampf zwischen der blos geschichtlichen Form des Christenthumes und seiner universell geistigen Vollendung noch auf einem ganz anderen Gebiete ausgefochten werden wird, als dem des Dogma's und der historisch-kritischen Untersuchung. Vielleicht dass bei tieferer Ueberlegung Mancher es über sich gewinnt, dem Gegner wenigstens auf diesem hier besprochenen Gebiete die Hand zu reichen, einem Gebiete, das ja von den bisherigen theologischen Kämpfen noch unberührt geblieben ist, obgleich es auch in religiös sittlicher Beziehung allmählig nicht weniger wichtig wird, als die dogmatischen und historischen Fragen, ja an unmittelbarer lebendig eingreifender Macht sie weitaus übertrifft. Gewiss, die Zeit rückt näher und näher, wo nicht von der blossen Wissenschaft aus, sondern auf dem lebendigen praktischen Gebiete, und zwar von einer ganz andern Seite her, als man gewöhnlich sich vorstellt, auch für das religiöse Gemeinbewusstsein ein entscheidender Wendepunkt kommen wird; allein wem wird dann die Zukunft gehören, jenen, welche den Geist für immer an den ursprünglichen Ausgangspunkt des Christenthums als an das absolute Glaubensobjekt bannen wollen, oder jener geistig universellen Wahrheit, welche für immer die gegenbildliche bleibende Vollendung des anfänglichen Christenthumes enthält?

III.

Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe.

Von

Dr. Baur.

(Fortsetzung und Schluss.)

---

4. Die Dialektik des Apostels in einigen seiner Argumente.

Je dialektischer überhaupt die Darstellungsweise des Apostels ist, und je künstlicher nicht selten seine Argumente angelegt und in einer Reihe von Sätzen in einander verschlungen sind, um so mehr kommt darauf an, seinen dialektischen Gedankengang richtig aufzufassen und seine Argumente so zu analysiren, dass man klar sehen kann, wie viel oder wie wenig sie beweisen. Es lässt sich nicht läugnen, dass auch in dieser Beziehung in der Erklärung der Briefe des Apostels noch manches zu vermissen ist.

1. Wie argumentirt der Apostel 6, 13—17?

Man sehe die Commentare zu dieser Stelle nach und frage sich, ob man sich aus ihnen eine klare Vorstellung von der Argumentationsweise des Apostels machen kann. Wie wenig kommt man auch nur darüber in's Reine, ob die ganze Stelle eine fortlaufende Argumentation bildet, oder ob V. 13 und 14. V. 15 und V. 16 und 17. ebenso viele einzelne für sich bestehende Argumente enthalten? Es kann daher nicht überflüssig sein, die Argumentationsweise des Apostels schärfer in's Auge zu fassen.

Es ist schon gezeigt worden, in welchem Zusammenhang der Apostel auf diese neue Erörterung über die *πορνεία* kommt. Die Korinthier hatten ohne Zweifel, um das Erlaubte und

sittlich Indifferente der *πορνεία* darzuthun, sich darauf berufen, dass es sich mit der Befriedigung des Geschlechtstriebs nicht anders verhalte, als mit der Befriedigung anderer natürlicher Triebe. Dieser von den Korinthiern geltend gemachten Analogie gegenüber hebt der Apostel die Verschiedenheit hervor. Diess ist in jedem Fall das Allgemeine des Gedankengangs. Wie schief werden nun aber schon die *κοιλία* und die *βρώματα* genommen, wenn Meyer meint, die naturgemässe Wechselbestimmung beider sei das erste Moment der Erlaubtheit des Speisegenusses, das zweite liege darin, was Gott mit der *κοιλία* und den *βρώματα* vorhabe, Gott werde bei der Parusie eine solche Verwandlung der menschlichen Leiblichkeit in der sinnlichen Welt überhaupt eintreten lassen, dass dann weder die Verdauungsorgane als solche noch die Speisen als solche vorhanden sein werden. Will denn der Apostel hier die Erlaubtheit des Speisegenusses beweisen, und wie würde dieselbe dadurch bewiesen, dass der Apostel vom Magen und den Speisen sagt, sie werden nicht mehr sein? Er spricht von beiden und von der Vergänglichkeit beider nur für den Zweck, um dem Argument der Korinthier die Behauptung entgegenzustellen, dass es sich mit allem, was sich auf die *πορνεία* bezieht, ganz anders verhalte, als mit der *κοιλία* und den *βρώματα*. Wie kann es sich aber, muss man hier sogleich fragen, damit anders verhalten, wenn doch die zur Befriedigung des Geschlechtstriebs dienenden Organe ebenso vergänglicher Natur sind, wie die *κοιλία* und die *βρώματα*? Diese Frage macht auch Rückert, wenn er aber bemerkt, er wisse nicht, ob sich der Apostel des in dieser Frage enthaltenen Einwurfs bewusst gewesen sei, sei er es gewesen, so müsse er die Widerlegung darin gesucht haben, dass die *πορνεία* wirklich den ganzen Leib angehe, und darauf scheine das hinzudeuten, was er in dem folgenden Verse sage, so beweist dieses Schwanken, dass auch er in die Argumentation des Apostels sich nicht recht hineinzufinden wusste. Gerade, weil der Apostel jenes Einwurfs sich bewusst war, oder, was dasselbe ist, von der Analogie der Organe des Geschlechtstriebs mit andern Organen ausging, bezog er die *πορνεία* gar nicht auf zwei

Organe, sondern auf den Leib überhaupt. Weil also das, was man bei der *πορνεία* thut, nicht blos ein einzelnes Organ betrifft, sondern den Leib im Ganzen, der Leib aber zu dem Herrn in dem Verhältniss steht, dass, so gewiss Gott den Herrn auferweckt hat, er auch uns auferwecken wird, somit nichts so Vergängliches ist, wie die *κοιλία,* so erhellt hieraus, dass die *πορνεία* aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten ist, als das, was die Korinthier mit ihr als gleichartig zusammenstellten, um beides auf gleiche Weise für sittlich indifferent zu erklären. Hiemit ist nun zwar die Beziehung der *πορνεία* auf das *σῶμα* behauptet, aber diese Behauptung ist nicht so unmittelbar evident, dass sie nicht erst bewiesen werden müsste, die Argumentation kann daher mit V. 14. noch nicht geschlossen sein, sondern sie geht V. 15. zu einem weiteren Moment fort, um die Beziehung der *πορνεία* auf das *σῶμα,* und da das *σῶμα* in dem schon angegebenen Verhältniss zu dem Herrn steht, ebendamit auch die Versündigung, die durch die *πορνεία* gegen den Herrn begangen wird, nachzuweisen. Diess geschieht durch die beiden *οὐκ οἴδατε* V. 15 und 16. Sind denn nicht unsere Leiber Glieder Christi und macht nicht der, welcher der *πορνεία* sich hingibt, die Glieder Christi zu Gliedern einer Hure, indem der, welcher der Hure anhängt, ebenso Ein Leib mit ihr ist, wie die Schrift von demselben Akt der Geschlechtsgemeinschaft sagt, dass *οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* werden? Ist er also auf diese Weise Ein Leib mit der Hure, so macht er seinen Leib zum Werkzeug der *πορνεία* und seine Versündigung gegen den Herrn besteht darin, dass er, statt dem Herrn anzuhängen und Ein Geist mit dem Herrn zu sein, der Hure anhängt, und Ein Leib mit ihr ist. Kann man der *πορνεία* sich nicht hingeben, ohne nach jenem Ausdruck der Schrift Ein Fleisch oder Ein Leib mit der Hure zu sein, so ist demnach die *πορνεία* eine auf den Leib im Ganzen sich beziehende Handlung und alles, was man auf diese Weise mit dem Leibe thut, steht in geradem Widerspruch mit dem Verhältniss, in welchem der Leib zu dem Herrn steht. So wenig darf man also in Hinsicht der *πορνεία* nur dabei stehen bleiben, dass in ihr ein

andern Trieben analoger Trieb sich äussert, es kommt bei ihr nicht blos das in Betracht, was mit einem einzelnen Gliede geschieht, dessen natürliche Funktion mit dem gegenwärtigen Leben aufhört, sondern der Leib im Ganzen, der Leib im Ganzen aber ist, vom christlichen Standpunkt aus, aus dem Gesichtspunkt eines Verhältnisses zu betrachten, das sich über dieses Leben hinaus erstreckt, und die Persönlichkeit des Menschen überhaupt betrifft, deren wesentlicher Theil der Leib ist (wesswegen auch der Apostel V. 14. statt *τὰ σώματα ἡμῶν* geradezu sagt: *ἡμᾶς*). Fassen wir die Argumentation des Apostels in diesem Zusammenhang auf, so ist das Hauptmoment, an welchem sie hängt, die Beziehung der *πορνεία* auf den Leib im Ganzen, der Beweis dieses Satzes selbst aber liegt nur in dem auf das *κολλᾶσθαι τῇ πόρνῃ* angewandten Schriftausdruck, dass *οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν ἔσονται*, oder *ἓν σῶμα* sind. Die Schrift selbst gebraucht jedoch diesen Ausdruck nicht von der ausserehelichen, sondern der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft, gilt nun aber nicht auch von der letztern, was der Apostel von der erstern sagt, und kann man nicht, wenn man statt der *πόρνη* die *γυνὴ* setzt, auf die gleiche Weise argumentiren? Ist es nicht dieselbe Konsequenz, wenn man sagt: wisset ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind, wenn nun Einer die Glieder Christi zu Gliedern eines Weibes macht und dem Weibe anhängt, wird er nicht Ein Leib mit ihr, während dagegen der, der dem Herrn anhängt, Ein Geist mit ihm ist? Das *αἴρειν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*, um sie zu *μέλη* einer andern Person zu machen, mit welcher man Ein Leib wird, ist an sich dieselbe Beeinträchtigung des Verhältnisses, in welchem das *σῶμα* zu dem Herrn steht, ob die Person, mit welcher diess geschieht, eine *γυνὴ* oder eine *πόρνη* ist. Ist es aber nicht dasselbe, so liegt der Unterschied einzig nur darin, dass die hier beschriebene Handlung nicht an einer *γυνὴ*, sondern an einer *πόρνη* geschieht. Nur desswegen also, weil die *πόρνη* das ist, was sie zur *πόρνη* macht, wird durch das *ἓν σῶμα* mit ihr sein, das Verhältniss des *σῶμα* zu dem Herrn so beeinträchtigt, wie hier der Apostel auseinandersetzt. Ist nun aber das, was die *πόρνη* zur *πόρνη* macht, eben nur die

πορνεία, so ist klar, dass die Unsittlichkeit der *πορνεία* schon vorausgesetzt werden muss, wenn die Argumentation des Apostels eine streng logische Beweiskraft haben soll. Und doch will er ja im Gegensatz gegen die Behauptung, dass die *πορνεία* etwas sittlich Indifferentes ist, die Unsittlichkeit derselben durch seine Argumentation erst beweisen. Es lässt sich daher nicht verkennen, dass die Argumentation des Apostels auf einer *petitio principii* beruht. Oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Argumentation des Apostels hat eine Lücke. Definirt man den Akt der Geschlechtsgemeinschaft, von welchem hier die Rede ist, als einen solchen, in welchem *δύο εἰς σάρκα μίαν* werden, oder *ἓν σῶμα* sind, um damit zu sagen, dass er sich nicht blos auf ein einzelnes Organ, sondern den Leib im Ganzen beziehe, so versteht sich freilich von selbst, dass, wenn ein solcher Akt entweder ein ehelicher oder ausserehelicher und insofern auch entweder ein sittlicher oder unsittlicher ist, auch von dem unsittlichen Akt dieselbe Beziehung auf den ganzen Leib gilt, wie von dem sittlichen und wenn das, was an dem ganzen Leibe Unsittliches geschieht, ein höherer Grad von Unsittlichkeit ist, als was nur ein einzelnes Glied betrifft, so ist klar, dass die *πορνεία* in höherem Grade unsittlich ist, als andere nur von einem einzelnen Glied begangene unsittliche Handlungen, allein was die *πορνεία* ihrem specifischen Charakter nach ist, ist damit noch auf keine Weise gesagt. Es ist von dem höheren Grade ihrer Unsittlichkeit die Rede, ehe man noch weiss, was an ihr das Unsittliche ist. Das *αἴρειν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ* macht das Unsittliche an ihr noch nicht aus, denn dasselbe findet ja auch bei der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft statt, es kann nur darin liegen, dass der *ἄρας τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ* sie zu *μέλη* einer *πόρνη* macht, und mit ihr *ἓν σῶμα* ist. Ist man *ἓν σῶμα* mit einer *πόρνη*, so geht das sittlich Unreine, das zum Wesen einer *πόρνη* gehört, auch auf den an ihr Hängenden über, aber warum haftet an der *πόρνη* und der *πορνεία* dieser Begriff der sittlichen Unreinheit? Diese Frage ist noch nicht beantwortet, denn der Satz, welchen der Apostel beweisen will,

ist ja eben dieser, dass die *πορνεία* nichts sittlich Indifferentes, sondern sittlich verwerflich ist.

Derselbe Mangel an logischem Zusammenhang, welcher aus der Argumentation des Apostels, wenn sie genauer analysirt wird, sich nicht wohl hinwegbringen lässt, zeigt sich auch V. 18. in dem zwar für sich stehenden, aber den Hauptgedanken der vorigen Argumentation zusammenfassenden Satze: Fliehet die Hurerei, jede Sünde, die ein Mensch begeht, ist ausserhalb des Leibs, wer aber hurt, sündigt gegen den eigenen Leib. Man kann sich nicht wundern, dass die Erklärer mit diesem Satze so gut wie nichts anzufangen gewusst haben. Rückert will sich gar nicht darauf einlassen, die Richtigkeit der aufgestellten Sätze zu erweisen, und bemerkt nur, das Argument sei offenbar aus dem Bestreben hervorgegangen, die Hurerei als einen recht grossen Frevel, grösser als alle übrigen Sünden darzustellen, es sage daher etwas, was in voller Strenge nicht behauptet werden könne. Meyer freilich glaubt die Wahrheit der Worte des Apostels einfach darin zu finden, dass jede andere sündige That entweder gar nicht oder (wie auch Fressen und Saufen und selbst der Selbstmord) von aussen auf den Körper übergehe, der selbsteigene Körper sei das unmittelbare Objekt, welches der Hurende sündlich afficire. Hiemit ist aber nichts gesagt. Ist denn nicht auch bei der Hurerei ein äusseres Objekt, mit welchem die Sünde begangen wird, der Leib der *πόρνη*? Und wenn der Hurende gegen den eigenen Leib sündigt, welcher Unterschied ist in dieser Beziehung zwischen der Völlerei und der Hurerei? Das Richtige schwebte den alten Erklärern vor, welche, wie Chrysostomus und Theophylakt, die Befleckung des ganzen Körpers durch die Hurerei als charakteristisch hervorhoben. Offenbar sagt der Apostel in demselben Sinn, dass der Hurende nicht *ἐκτὸς τοῦ σώματος*, sondern *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα* sündige, in welchem er zuvor sagte, dass der *κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμα* mit ihr sei. Ist er Ein Leib mit ihr, so hat er in dieser Einheit mit ihr das Objekt der Sünde nicht ausser sich, sondern in sich, und sündigt gegen den eigenen Leib, gegen den mit seinem eigenen Selbst identischen

Leib, indem er den Leib nicht blos in einem einzelnen Theil, sondern in demselben Umfang, in welchem er mit der πόρνη ἓν σῶμα ist, d. h. in seiner Totalität zum Objekt seiner Sünde macht. Auch hier tritt also die eigene Auffassungsweise des Apostels darin wieder hervor, dass er das Wesen der πορνεία nur in die Beziehung auf den Leib im Ganzen setzt, während doch diess für sich das Wesen der πορνεία noch nicht ausmacht, sondern nur, wenn die Unsittlichkeit der πορνεία als schon erwiesen vorausgesetzt wird, Vergehungen dieser Art in Vergleichung mit andern als einen höhern Grad von Unsittlichkeit erscheinen lässt. Was die πορνεία an sich, ihrem Wesen nach ist, oder wiefern das, was in der Ehe ohne Sünde geschieht, in der πορνεία zur Sünde wird, sagt der Apostel auch V. 18. nicht, er bestimmt ihr Wesen nur vergleichungsweise, indem er von der in der alttestamentlichen Stelle V. 16. enthaltenen Anschauungsweise ausgeht. Wenn es somit auch andere Vergehungen gibt, welche gegen τὸ ἴδιον σῶμα geschehen, so kann man doch von der πορνεία vorzugsweise sagen, dass ihr Objekt nicht ein einzelner Theil des Leibs, sondern der Leib im eigentlichen und vollen Sinn ist.

2. Die Argumentation des Apostels 9, 15—18.

Auch bei dieser Stelle, bei welcher gleichfalls die Erklärer sich schon vielfach abgemüht haben, verdient die Argumentation des Apostels näher in's Auge gefasst zu werden, um zu sehen, ob sie sich nicht in eine blos formelle Dialektik auflöst.

Der Apostel spricht im Zusammenhang der Stelle davon, dass er von dem ihm als Apostel zustehenden Recht, in der Verkündigung des Evangeliums auf Kosten der Gemeinden zu leben, in Korinth keinen Gebrauch gemacht habe. Er sage diess nicht, um nun seinen Anspruch geltend zu machen, denn lieber wolle er sterben, als (diese Ergänzung ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst) dazu am Leben bleiben, dass ihm jemand das nehme, dessen er sich mit einem erhebenden Gefühl bewusst sei, dass er nämlich das Evangelium unentgeldlich verkündige, V. 15. Dieses καύχημα, sagt er V. 16. kann ich mir nicht nehmen lassen, denn wenn ich nichts An-

deres thue, als dass ich das Evangelium verkündige, so ist diess kein καύχημα, denn ein καύχημα kann nur da stattfinden, wo etwas ganz Sache des freien Willens ist, das εὐαγγελίζεσθαι hängt aber nicht von meinem freien Willen ab, es ist ein unmittelbar von Gott mir gewordener Auftrag, welchem ich auf keine Weise mich entziehen kann, ich würde mir nur die grösste Verantwortung und Verschuldung zuziehen. Soweit ist alles klar, nun aber fragt sich V. 17. besonders, was der Apostel unter dem μισθὸς versteht? Μισθὸν ἔχω kann wohl nur so viel sein als καύχημά μοί ἐστι. Ich kann mir dabei etwas erwerben, was ich als Belohnung eines besondern Verdienstes ansehen kann, das Freiwillige der Sache lohnt sich für mich. Da von den drei γὰρ, die hier auf einander folgen, das dritte V. 17. sich nicht unmittelbar an das Vorhergehende anschliesst, so muss man etwas zur Ergänzung hineindenken. Denn, wenn ich, sagt er V. 16., εὐαγγ., so ist es für mich kein καύχ., ich thue ja nur, was ich muss, und es ist somit diess etwas ganz Anderes, als das, wobei ein καύχημα stattfindet. Denn wenn ich ἑκὼν u. s. w. Verkündige ich aber das Evangelium ἄκων, d. h. nicht ἑκὼν, oder, wie es zuvor heisst, ἀνάγκῃ, so dass ich dabei nicht blos meinen freien Willen thue, sondern die mir auferlegte Pflicht erfülle, nur thue, was ich thun muss, so thue ich dabei nichts, was mir ein besonderes Verdienst gibt, für mich ein καύχημα sein könnte, sondern οἰκονομίαν πεπίστευμαι, d. h. ich thue nur, was mir durch einen höhern Auftrag anvertraut ist, ich handle nicht für mich, sondern im Namen und Auftrag eines Andern, ich thue nur meine Schuldigkeit. Unter den Erklärern, welche μισθὸς nicht gleichbedeutend mit καύχημα nehmen, ist namentlich Meyer, welcher jedoch das Richtige schon dadurch verfehlt, dass er den beiden Sätzen V. 17. einen disjunktiven Gegensatz geben will. „Denn entweder predige ich freiwillig, so habe ich Belohnung, bin gewiss von Gott belohnt zu werden, oder aber ich predige unfreiwillig, so ist es ein Verwaltersamt, womit ich betraut bin.“ Nicht der erstere, sondern der letztere dieser gesetzten Fälle sei der bei Paulus wirklich stattfindende gewesen, für ihn habe also Belohnung,

das Gegentheil von ἑκὼν gar nicht stattfinden können. Wie de Wette meint, der Satz εἰ — ἔχω spreche rein hypothetisch ein Verhältniss aus, das für Paulus nicht stattfand, wozu jedoch schon εἰ mit dem Indikativ nicht passt, so will Meyer durch die willkürliche Annahme eines disjunktiven Gegensatzes den erstern der beiden Fälle ausschliessen. Aber es kann ja der eine der beiden Fälle neben dem andern stattfinden. Wenn auch das Letztere, εἰ δὲ ἄκων, οἰκ. πεπ., bei dem Apostel wirklich statt fand, so war es ihm ja gerade um das Erstere zu thun, er wollte neben dem, was er thun sollte und musste, auch noch etwas haben, was als Sache seines freien Willens einen besondern sittlichen Werth hatte. Diess ist die Bedeutung von μισθός. Meyer aber nimmt den Satz: τίς ἄν μοι ἐςὶν ὁ μισθός; so: predige ich ἄκων, so steht die Apostelschaft, mit welcher ich betraut bin, in dem Verhältniss eines Haushalteramts, welches man auch nicht in freier Selbstbestimmung, sondern durch den Willen des Gebieters überkommt, und daraus folgt, dass mir kein Lohn zusteht (diess sei der negative Sinn von τίς — μισθός;), denn ein Verwalter kann nur seine Schuldigkeit thun, während ein freiwillig Wirkender mehr als Schuldigkeit leistet. Bei dieser Auffassung muss man fragen, wie kann der Apostel so schlechthin sagen: wenn er ἄκων predige, stehe ihm kein Lohn zu? Dass jeder Arbeiter seinen Lohn anzusprechen habe, ist ja die Behauptung, welche er von V. 7. an ausgeführt hat, und warum sollte Gott dem, der seine Schuldigkeit thut, nicht auch seine Belohnung geben? So kann daher der Satz: τίς — μισθός; nicht verstanden werden, und wenn Meyer selbst zu dem Folgenden: „damit ich unentgeldlich predige", womit, was gleichfalls nicht passt, der von Gott geordnete Zweck der in jener Frage enthaltenen Negative: „es ist mir kein Lohn" angegeben sein soll, bemerkt: „was mir nun erst als etwas ausser meiner Schuldigkeit Liegendes Ansprüche auf Lohn erwirbt", so ist um so weniger zu sehen, warum dieser Anspruch auf Lohn nicht eben mit der Frage: τίς — μισθός; gemeint sein soll. Τίς — μισθός; bezieht sich somit auf: εἰ — μισθὸν ἔχω. Der Apostel fragt, worin also das bestehe, das ihm einen beson-

dern sittlichen Werth gebe, und die Antwort ist, es bestehe darin, dass er es sich angelegen sein lasse (diess liegt in ἵνα) das Evangelium durch seine Verkündigung zu etwas zu machen, was mit keinem Aufwand verbunden ist. Der Sinn ist also (wie schon Wetstein zu V. 18. treffend bemerkt hat: *argute dictum, nullam mercedem accipere, haec mea merces est)* kurz: sein μισθὸς sei, keinen μισθὸς zu erhalten, d. h. sein Lohn ist das lohnende Bewusstsein des inneren sittlichen Werths einer Handlung, bei welcher man auf jeden andern Lohn, alle äussern Vortheile verzichtet, woraus demnach auch erhellt, dass der Apostel unter dem μισθὸς nichts anders versteht, als dasselbe, was er zuvor καύχημα genannt hat. In diesem Sinne wiederholt er daher auch die schon V. 15. gegebene Versicherung, dass er von dem ihm in der Sache des Evangeliums zustehenden Recht keinen Gebrauch machen werde.

Was ist nun aber, wenn wir die Sache selbst betrachten, von der Unterscheidung zu halten, welche hier der Apostel macht, hat sie einen innern objektiven Grund im sittlichen Bewusstsein, oder beruht sie vielleicht zuletzt nur auf dialektischem Schein? Seine Behauptung ist, es gebe ein besonderes sittliches Verdienst bei einer Handlung, zu welcher man an sich und zunächst nicht verpflichtet sei. Er hatte das Amt und die Pflicht, das Evangelium zu verkündigen, mit dem Recht, dafür auf Kosten der Gemeinden, welchen er es verkündigte, zu leben. Da er von diesem Rechte keinen Gebrauch machte, so behauptet er, hiemit in der Erfüllung seines eigentlichen Amts etwas gethan zu haben, was nicht wesentlich zu demselben gehörte, somit mehr gethan zu haben, als er eigentlich schuldig gewesen sei. Wie kann er aber diess behaupten? Was war denn der Grund, durch welchen er sich bestimmt sah, in Korinth diese Ausnahme mit der unentgeldlichen Verkündigung des Evangeliums zu machen? Doch nur die Ueberzeugung, dass diess für die Sache des Evangeliums förderlich sei, und demselben um so leichteren Eingang verschaffen werde. Ich lasse mir, sagt er V. 12., alles gefallen, damit ich dem Evangelium Christi nichts Hinderliches in den Weg lege. Betrachtete er sich als einen von Gott zur Ver-

kündigung des Evangeliums berufenen Apostel, so musste er sich ja unmittelbar als solchen zu allem verpflichtet erachten, was auf irgend eine Weise zur Beförderung der Sache des Evangeliums dienen konnte. Der Natur der Sache nach konnte sich ihm die Sphäre der sittlichen Verpflichtung, die er als Apostel hatte, nicht in eine engere und eine weitere theilen, es musste alles, was zu seinem apostolischen Beruf gehörte, auf demselben Grunde der Verpflichtung beruhen. Unterschied er das, was er ἄκων that, und als Sache der ἀνάγκη bezeichnet, von demjenigen, was er ἑκὼν that, wie konnte er sich selbst sagen, dass er nicht auch das Erstere, wozu er sich absolut verpflichtet sah, als seine eigenste Sache betrachte, und mit der freiesten Selbstbestimmung auf sich nehme? Und ebenso auf der andern Seite, wie konnte er von dem, was er ἑκὼν that, und je mehr es im Interesse des Evangeliums lag, nur um so mehr als seine Sache betrachtete und für etwas besonders Verdienstliches hielt, annehmen, dass es ihm nicht auch von Gott geboten und von selbst als göttliche Forderung in seinem apostolischen Beruf begriffen sei? Wie man also auch die Sache betrachten mag, es lässt sich innerhalb seines apostolischen Bewusstseins keine sittliche Schranke denken, durch welche die eine Verpflichtung von der andern getrennt werden könnte. Und doch scheint es, der Apostel habe einen solchen Unterschied gemacht, und neben demjenigen, wozu er in jedem Fall als Apostel absolut verpflichtet war, gleichsam noch etwas Apartes sich vorbehalten, das ausserhalb seiner eigentlichen, Gott gegenüber übernommenen Verpflichtung lag, eine Sphäre, in welcher er vorzugsweise mit der vollen Freiheit seines eigenen Willens sich bewegte und darum auch noch ein besonderes sittliches Verdienst sich erwerben konnte. Theilt man auf diese Weise die Sphäre seines Wirkens in das schlechthin und ausdrücklich von Gott Gebotene, und das, was man noch dazu freiwillig und aus eigenem Antrieb auf sich nimmt, so hat freilich das Erstere, als das Positive, seine bestimmte Grenze, über welche die innere subjektive Verpflichtung hinausgehen kann, und man kann immer noch mehr thun, als man eigentlich zu thun schuldig ist. In welchen Wi-

derstreit kommt aber eine solche Unterscheidung mit dem absoluten Verpflichtungsgrund des sittlichen Bewusstseins, und wie wenig passt die darauf beruhende Voraussetzung eines besondern Verdienstes zu der sonstigen sittlich religiösen Denkweise des Apostels? Wie kann der Mensch in einem bestimmten einzelnen Fall mehr thun, als er eigentlich zu thun schuldig ist, wenn er, wie diess ja auch die ausdrückliche Lehre des Evangeliums ist (man vergleiche Luk. 17, 10.), Gott gegenüber überhaupt nicht im Stande ist, auch nur zu thun, was er schuldig ist? Wie kann derselbe Apostel, welcher so wenig ein καύχημα in menschlichen Dingen gelten lassen wollte (1 Kor. 1, 29.), hier sich selbst ein καύχημα zuschreiben, und sich darauf etwas zu gut thun, dass er für sich selbst, aus eigenem freien Antrieb that, wozu er an sich nicht verpflichtet zu sein glaubte? Entweder ist also die Unterscheidung, welche er hier macht, eine rein dialektische, oder es liegt ihr dieselbe Ansicht zu Grunde, auf welcher die Lehre von den *opera supererogationis* beruht.

3. Die Argumentation des Apostels 1 Kor. 15.

Der Apostel stellt hier nicht blos die Auferstehung Christi als geschichtliche Thatsache durch die Zeugnisse, auf die er sich beruft, fest, sondern sucht auch die Nothwendigkeit sowohl der Auferstehung Christi selbst, als auch der Christen überhaupt auf dem Wege der logischen Demonstration zu beweisen. Auch hier hat daher die Frage besonderes Interesse, wie er argumentirt, und welche Beweiskraft seine Argumentation hat.

Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, argumentirt der Apostel, so ist Christus nicht auferstanden, ist aber Christus nicht auferstanden, so ist leer unsere Predigt, leer euer Glaube, und wir werden als falsche Zeugen gegen Gott erfunden. Leer ist die Predigt und der Glaube, sofern es unter dieser Voraussetzung beiden an aller objektiven Realität fehlt, indem das, worauf sie sich als ihr Objekt beziehen, die Auferstehung Christi, gar nicht vorhanden ist. Falsche Zeugen gegen Gott aber sind sie, sofern es wesentlich zum Begriff der Auferstehung Christi gehört, dass ihn Gott auferweckt

hat, ist er aber nicht auferstanden, so sagen die, die seine Auferstehung bezeugen und verkündigen, wenn auch nicht mit Absicht und Willkür, doch unabsichtlich und unwillkürlich etwas von Gott aus, was er nicht gethan hat. Hiemit ist jedoch nichts gesagt, was nicht an sich schon in der Behauptung liegt, dass Christus auferstanden ist. Es versteht sich von selbst, dass diese Behauptung ihre objektive Realität einzig und allein darin hat, dass Christus wirklich auferstanden ist. Als geschichtliche Thatsache kann sie nur auf dem geschichtlichen Zeugniss beruhen. Von der Thatsache der Auferstehung Christi geht nun aber die Argumentation des Apostels über auf die Auferstehung der Todten. Das Hauptmoment der ganzen Argumentation sind die Sätze V. 12. 13. 16.: „Wenn der Inhalt der apostolischen Predigt die Bezeugung der Thatsache ist, dass Christus von den Todten auferweckt worden ist, wie können Einige unter euch sagen, dass es keine Auferstehung der Todten gibt. Diess behaupten sie, wenn sie aber diess behaupten, dass es keine Auferstehung der Todten gibt, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. — Denn wenn die Todten nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden.“ Hier also fragt sich vor allem, wie der Apostel argumentirt, worüber bei den Interpreten eine so grosse Verschiedenheit der Meinungen ist, dass sie zwischen drei oder vier verschiedenen Schlussweisen schwanken, und den Apostel entweder blos logisch, oder anthropologisch, oder eigentlich theologisch, näher christologisch, argumentiren lassen [1]), ohne seine Argumentation in der einen oder andern Weise auf einen klaren und reinen Begriff bringen zu können. Der Schluss des Apostels, meint z. B. de Wette, beruhe nicht auf dem Grundsatze: *sublato genere tollitur et species,* oder auf der Wesensgleichheit Christi mit den Menschen, sondern nach V. 20 f. darauf, dass Christus durch seine Auferstehung den Anfang mit der Todtenauferstehung gemacht habe, und diese eine nothwendige Folge von jener sei. Gegen die letztere Schlussart könne freilich die Einwendung gemacht

1) Vgl. Osiander zu d. St.

werden, dass aus dem ἀνάστασις νεκρῶν ὀκ ἔστιν nicht folge, dass Jesus nicht auferstanden sei, sondern blos, dass seine Auferstehung ihren Zweck nicht erfülle, aber nur wenn man übersehe, dass nach dem Apostel der Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der allgemeinen in der göttlichen Weltordnung begründet sei und für ihn die Gültigkeit eines Axioms habe. Dagegen sei die erstere Schlussart blos rational, und gegen sie gelte der treffende Einwurf, dass Christus als sündlos dem Tode nicht unterworfen war, und dass mithin seine Auferstehung nicht die der sündigen Menschen bedingen könne. Sehr einfach wäre freilich die Sache, wenn der Apostel den Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der allgemeinen hier schlechthin als Axiom geltend machte, mit leichter Mühe hätte er die Gegner dadurch widerlegt, dass er ihrer Läugnung der Auferstehung die Behauptung derselben entgegensetzte. Weil überhaupt, hätte er argumentirt, die Todten auferstehen, ist auch Christus auferstanden. Wie kann man ihn aber mit Berufung auf V. 20 f. so argumentiren lassen, wenn er doch V. 20 f. die allgemeine Auferstehung aus der Auferstehung Christi ableitet, die letztere zum Bedingenden, die erstere zum Bedingten macht, während er dagegen V. 12. 13. 16. umgekehrt die Auferstehung Christi durch die allgemeine Auferstehung bedingt sein lässt, und die letztere zur Voraussetzung der erstern macht? Er gibt es V. 12. deutlich genug zu verstehen, dass er gegen die Gegner logisch argumentirt. Es waren Gegner, welche, wie aus den Worten des Apostels: τινὲς ἐν ὑμῖν zu sehen ist, zu der christlichen Gemeinde in Korinth selbst gehörten. Als solche konnten sie, wenn sie anders noch als Christen gelten wollten, nicht auch die Auferstehung Christi geläugnet haben, sie gaben also diese zu, läugneten aber die allgemeine Auferstehung [1]). Um sie

1) Dass es solche Gegner der Lehre von der Auferstehung in der korinthischen Gemeinde selbst gab, erklärt sich theils daraus, dass sie grösstentheils aus Heidenchristen bestand, theils aus dem zweideutigen Charakter des korinthischen Christenthums. Dass Christus vom Tode auferstanden sei, liessen sie gelten, da sie nichts dagegen sagen konnten, dass unter so vielen Wundern, die man

zu widerlegen, sagt der Apostel: πῶς λέγουσί τινες ἐν ὑμῖν, d. h. wie ist es möglich, welcher logische Zusammenhang ist es, das Eine anzunehmen und das Andere zu läugnen? Die Auferstehung Christi setzt ja die allgemeine Auferstehung voraus. Es fragt sich daher nur, wie der Apostel diess behaupten kann. Seine Behauptung hat aber ihren guten Sinn, so bald man, was die Interpreten ganz unbeachtet gelassen haben, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Auferstehung unterscheidet. Selbst wenn man die Auferstehung Christi als ein Wunder betrachtet, kann man mit allem Rechte sagen: ist eine Auferstehung schlechthin absolut unmöglich, so kann auch Christus nicht auferstanden sein. Ist also Christus auferstanden, so muss man auch die Möglichkeit der Auferstehung überhaupt zugeben. Man kann nicht für an sich unmöglich und absolut undenkbar erklären, was, sei es auch nur in einem einzigen Fall, zur thatsächlichen Wirklichkeit geworden ist. Diess ist unläugbar nicht blos der Sinn der Argumentation des Apostels, sondern auch das an sich Wahre derselben, wogegen sich nichts einwenden lässt, und auch der Einwurf keine

sonst glaubte, auch einmal ein solches geschehen sei. Wurde nun aber, was in einem einzelnen Falle geschehen sein sollte, so verallgemeinert und dogmatisch fixirt, wie es in der christlichen Lehre von einer künftigen allgemeinen Auferstehung geschehen muss, so drängten sich ihnen alle jene Zweifel und Einwendungen auf, mit welchen die heidnischen Gegner von jeher die Möglichkeit der Sache bestritten. Es gibt kaum eine andere Lehre des Christenthums, an welcher der heidnische Verstand von Anfang an so grossen Anstoss nahm, wie an der Lehre von einer Auferstehung. Man vergleiche meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 172. Diese eigene Form des Christenthums kann uns bei einer Gemeinde, wie die korinthische war, am wenigsten befremden. Es bestätigt sich uns auch dadurch nur die aus dem ganzen Inhalt der beiden Briefe sich ergebende Ansicht von dem Zustand einer Gemeinde, in welcher nicht blos paulinische und judenchristliche Elemente, sondern auch Christenthum und Heidenthum noch in einem so unausgeglichenen Konflikt mit einander waren, dass sogar ihr Christenthum selbst immer noch in Frage stand. Man vergleiche neben den wiederholten Warnungen vor der heidnischen Unzucht besonders 2 Kor. 6, 14.

Bedeutung hat, dass sein Schluss nur gelten könnte, wenn er eine vollkommene Wesensgleichheit Christi und der Menschen statuirte. Denn so bald Christus ein Wesen höherer Natur, so bald er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes sei, so gelten für ihn die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht, und während er fortleben müsse, wäre ein Aufhören des Menschenlebens immer noch denkbar [1]). Welche Vorstellung auch der Apostel von der Person Christi gehabt haben mag, was er hier voraussetzt, ist zunächst nur die Wirklichkeit seines Todes. Ist er wirklich gestorben und vom Tode wieder auferstanden, so ist die Thatsache seiner Auferstehung der Beweis für die Möglichkeit der Auferstehung überhaupt, aber auch nur für die Möglichkeit; und es muss nun sogleich daran erinnert werden, dass aus dieser abstrakten Möglichkeit, wie sie sich der blos logischen Betrachtungsweise ergibt, nichts für die Wirklichkeit und Realität der Auferstehung folgt. Allein so schliesst ja auch der Apostel nicht, sein Schluss ist nicht: weil, wie an der Auferstehung Christi zu sehen ist, die Auferstehung überhaupt möglich ist, also werden die Todten auch wirklich auferstehen, sondern er schliesst nur so: *weil* Christus auferstanden ist, und nicht auferstanden wäre, wenn nicht die Auferstehung an sich möglich wäre, so hängt nun alles, was zu dem wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins gehört, an der Auferstehung Christi. „Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre euer Glaube eitel, d. h. es gienge nicht in Erfüllung, was durch den Tod Christi bewirkt worden sein soll, ihr wäret noch in euren Sünden, und es wären somit auch die Entschlafenen verloren.“ Wenn, wie der Apostel lehrt, das ganze Heil der Menschen durch den Tod Christi bedingt ist, so kann man sich den Tod nicht ohne die Auferstehung denken, sofern erst die Auferstehung die Gewissheit darüber gibt, dass das von Christus in seinem Tode dargebrachte Opfer von Gott auch wirklich angenommen worden ist. Wenn auch nach der sonstigen Lehre des Apostels die objektive Ursache der Sündenvergebung der Tod Christi ist.

1) Vgl. Rückert zu V. 15.

so kann man doch bei dem Tode Christi für sich nicht stehen bleiben, und es muss wenigstens für die subjektive Gewissheit der durch den Tod Christi bewirkten Sündenvergebung noch die sichtbare Thatsache der Auferstehung hinzukommen. Wie kann nun aber der Apostel in demselben Zusammenhang V. 19. sagen: Wenn wir in diesem Leben nur in dem Zustand der Hoffnung gewesen sind, der ganze Inhalt unseres Lebens das blosse Hoffen war (*μόνον* kann nur auf *ἠλπικότες* oder den ganzen Satz gehen), so sind wir unglückseliger als alle Menschen? Der Zusammenhang von V. 18 und 19. kann nur so gedacht werden: sagt der Apostel V. 18.: es wären somit auch die in Christus Entschlafenen verloren, so schliesst sich daran an: und so wäre auch für uns mit dem Tode alles verloren, denn wenn Christus nicht auferstanden ist, könnte es auch für uns keine Auferstehung geben, und kein künftiges Leben, es bliebe uns also nur das gegenwärtige Leben, welcher unglückselige Zustand wäre aber dieses Leben, wenn wir in ihm immer nur hofften, was nie in Erfüllung geht?" Wir wären unglücklicher als alle andern Menschen, weil wir in demselben Verhältniss, in welchem wir unsere ganze Hoffnung in die künftige Welt setzen, um so weniger in der jetzigen leben, während Andere, deren Hoffnung nicht ebenso auf die künftige Welt geht, um so mehr ihre Befriedigung in der jetzigen finden, nur wir wären es, welche weder in der künftigen, noch in der jetzigen Welt zum Genuss ihres Lebens gelangten. Wie kann aber der Apostel diess sagen? In diesem unglücklichen Zustand könnten sich ja die Christen weder in dem einen, noch in dem andern Fall befinden, weder wenn Christus nicht auferstanden wäre, noch wenn er auferstanden ist. Wäre er nicht auferstanden, so wären sie auch nicht im Zustande des Hoffens, weil sie keinen Grund der Hoffnung hätten, ist er aber auferstanden, so haben sie ja eben darin die Gewissheit ihrer Hoffnung für die künftige Welt. Der Fall, von welchem der Apostel spricht, könnte eigentlich nur dann stattfinden, wenn Christus zwar auferstanden wäre, und die Christen an seine Auferstehung glaubten, auf der andern Seite aber seine Auferstehung nicht die Auferstehung der Christen

zur Folge hätte. In diesem Falle wären sie die zwar glaubig Hoffenden, aber nie zur Erfüllung ihrer Hoffnung Gelangenden.' Man muss sich daher V. 18 und 19. vollständig so denken: es wären somit auch die Entschlafenen verloren, und es wäre so auch für uns mit dem Tode alles aus, denn wenn Christus nicht auferstanden, gäbe es auch für uns keine Auferstehung, oder wenn er zwar auferstanden wäre, in seiner Auferstehung aber nicht auch die unsrige begriffen wäre, und wir in diesem Leben nur solche wären, die auf Christus ihre Hoffnung gesetzt hätten, so wären wir die allerunglücklichsten. Nun aber ist es nicht so, sondern Christus ist auferstanden, und in seiner Auferstehung ist die Auferstehung aller enthalten. Von seiner Auferstehung und dem in ihr enthaltenen Lebensprincip aus geht die ganze Weltentwicklung von Moment zu Moment ihrem Ende zu (V. 20—28.). Weil also Christus auferstanden ist, werden auch die Todten auferstehen. Dieser Glaube spricht sich überall im christlichen Bewusstsein aus. In ihm lebt man schon jetzt in der künftigen Welt, in ihm allein liegt das Motiv, warum man Gefahren und Kämpfe auf sich nimmt, ohne ihn würde man sich dem sinnlichsten Lebensgenuss hingeben. So wesentlich hängt also alles, was zum Inhalt des christlichen Bewusstseins gehört, an der Gewissheit sowohl der Auferstehung Christi, als auch der künftigen *allgemeinen* Auferstehung.

Die Argumentation des Apostels hat ihre Spitze in den Sätzen V. 19 und 32. Er leitet nicht blos die künftige allgemeine Auferstehung aus der Auferstehung Christi, als die Folge derselben ab, sondern sucht auch ihre Nothwendigkeit zu beweisen und zu zeigen, dass das Christenthum alles, was es ist, wesentlich nur dadurch ist, dass es eine Auferstehung der Todten gibt. Geht nun aber hier der Apostel in seiner Behauptung nicht zu weit? Wäre freilich das Christenthum nur dazu da, Hoffnungen anzuregen, welche es nie erfüllt, so wäre es mit Einem Worte eine blosse Täuschung. Aber auch so müsste man fragen, ob die Täuschung keine Selbsttäuschung ist, ob die Ursache nicht darin liegt, dass man sich Hoffnungen machte, zu welchen man keine innere Berechtigung im Wesen

des Christenthums selbst hatte. Folgt denn daraus, dass Christus auferstanden ist, mit innerer Nothwendigkeit, dass auch die, die an ihn glauben, auferstehen müssen? Der Apostel sagt zwar V. 22.: wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden, wie aber diess zu nehmen ist, hängt von der Auffassung des Abschnitts V. 35—50. ab. Hier fragt sich blos, ob es denn wirklich, wie der Apostel behauptet, unter der Voraussetzung, dass es keine Auferstehung der Todten gibt, ein so grosses Unglück wäre, Christ zu sein, dass die Christen unglücklicher als alle andern Menschen wären? Was würde sie denn so unglücklich machen? Dass sie hofften, was nie in Erfüllung geht? Was berechtigte sie aber zu dieser Hoffnung? Warum hoffen sie die Auferstehung der Todten, wenn es keine gibt, und zwischen der Auferstehung Christi und der Auferstehung der an ihn Glaubenden keineswegs ein nothwendiger innerer Zusammenhang stattfindet? Oder bestände ihr Unglück etwa darin, dass sie als Christen sich sinnliche Lebensgenüsse versagen müssen, die sich andere, die keine Christen sind, unbedenklich erlauben dürfen? Diess wäre jedoch nur eine des Christen unwürdige eudämonistische Lebensansicht. Mag man auch die Entbehrungen und Leiden, die zum eigenthümlichen Beruf des Christen gehören, noch so hoch anschlagen, so ist es auf der andern Seite ein ebenso grosser Vorzug, ein Christ zu sein, und wenn das Christenthum überhaupt ist, was es sein soll, so lässt sich kein Zustand denken, in welchem der Christ sich nur unglücklich fühlen müsste. Alles, was das Christenthum innerlich Befriedigendes und Beseligendes dem Menschen gewährt, gewährt es ihm ja auch schon jetzt für das gegenwärtige Leben, ist es daher nicht in jedem Falle besser, das Segensvolle des Christenthums für das jetzige Leben zu haben, als unter der Voraussetzung, dass es kein künftiges gibt, es gar nicht zu haben? Liegt nicht der Behauptung, dass es besser ist, gar nicht Christ zu sein, als nur für das jetzige Leben, die Ansicht zu Grunde, dass man als Christ auf etwas zu verzichten hat, dessen Entbehrung für den Menschen zu schmerzlich ist, als dass er es nicht in der künftigen Welt

noch erhalten müsste, wenn er es in der jetzigen Welt nicht gehabt hat, das er daher in jedem Fall lieber in der jetzigen Welt haben will, als, wenn es für ihn keine künftige gibt, gar nicht? Was wäre aber diess, was man auf diese Weise als Christ in dem jetzigen Leben nicht zugleich mit dem Christenthum haben könnte, anders als der sinnliche Lebensgenuss, für dessen Entbehrung in dem jetzigen Leben demnach das künftige den entsprechenden Ersatz gewähren soll? Wie man von diesem Gesichtspunkt aus nicht behaupten kann, dass der Christ ohne die Gewissheit der Auferstehung oder des künftigen Lebens sich nur unglücklich fühlen muss, so kann auch die Behauptung nicht für richtig gehalten werden, dass ohne diese Gewissheit keine andere Regel für das Leben gelten könne, als der von dem Apostel V. 32. ausgesprochene Grundsatz. Hat denn nicht das Sittliche seinen absoluten Werth in sich selbst, und ist es nicht das Christenthum, das dem Menschen das sittliche Handeln zur absoluten Verpflichtung macht? Widerstreitet es also dem sittlichen Bewusstsein, die höchste Bestimmung des Menschen in den sinnlichen Lebensgenuss zu setzen, so stehen für den Menschen, wie er überhaupt in keinem Momente seines Lebens der verpflichtenden Kraft seines sittlichen Bewusstseins sich entbunden glauben kann, die Forderungen desselben unverrückt fest, selbst wenn er die Gewissheit hätte, dass es keine Auferstehung der Todten gibt. Gibt es somit ein sittliches, durch die Idee des sittlich Guten bestimmtes Handeln, zu welchem der Mensch ganz unabhängig von dem Glauben an eine Auferstehung und ein künftiges Leben sich verpflichtet weiss, so verliert die, die Nothwendigkeit dieses Glaubens beweisende Argumentation des Apostels dadurch ebenso an Beweiskraft, wie durch die Anerkennung, dass das christliche Bewusstsein an sich einen Inhalt hat, in welchem der Mensch auch schon für die Gegenwart seine innere Befriedigung finden kann.

Wie der Apostel bisher gezeigt hat, dass die Lehre von einer künftigen Auferstehung eine nothwendige Glaubenswahrheit sei, mit welcher der ganze christliche Glaube stehe und falle, so sucht er nun weiter darzuthun, dass näher betrachtet

die Sache gar nichts so Undenkbares und Unmögliches sei, wie die Gegner vorgeben. Nachdem die Nothwendigkeit der Auferstehung bewiesen ist, spricht er also jetzt von ihrer Möglichkeit und ihrem Begriff, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, blos von der Beschaffenheit der künftigen Leiber. Daher beginnt er gleich mit der Widerlegung des Einwurfs gegen die Möglichkeit der Auferstehung, wie er in den Worten liegt: *πῶς δύνανται οἱ νεκροὶ ἐγείρεσθαι, ποίῳ σώματι δύνανται ἔρχεσθαι;* d. h. wie ist es möglich, dass die Todten auferstehen, woher sollen sie einen Leib bekommen, wenn ihr Leib gar nicht mehr existirt? Zur Beantwortung dieser Frage weist der Apostel auf die Erscheinungen des Naturlebens hin, die Veränderungen, die mit dem Samenkorn vorgehen, die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, die sich überall in der Pflanzen-, Thier- und Sternenwelt vor Augen stellt. Alles diess soll eine anschauliche Vorstellung von der Möglichkeit geben, wie aus einem irdischen, vergänglichen Leib ein edlerer unvergänglicher hervorgeht. Wie es schon in dieser weiten Sphäre der Naturbetrachtung einen Unterschied des Niedern und Höhern, des Vergänglichen und Unvergänglichen gibt, so ist der Hauptgesichtspunkt, unter welchen der Apostel die Frage über die Auferstehung stellt, der Gegensatz des Psychischen und Pneumatischen, oder des ersten und zweiten Adam, des irdischen und himmlischen Menschen, welche in ihrem Verhältniss zu einander die die ganze Entwicklung der Menschheit bedingenden Principien in der Weise sind, dass das Psychische dem Pneumatischen vorangeht, auf das Psychische aber das Pneumatische folgt, und der ganze Verlauf der Welt- und Menschengeschichte in zwei grosse Perioden sich theilt, in deren jeder das eine dieser beiden Principien das vorherrschende und den allgemeinen Charakter bestimmende ist.

Ist schon in dem vorangehenden Abschnitt deutlich genug zu sehen, wie der Apostel Auferstehung und künftiges Leben so identificirt, dass er Leben und Fortdauer ohne leibliches Dasein sich gar nicht denken zu können scheint, so ist es bei der folgenden Argumentation V. 35 f. noch weit weniger mög-

lich, bei dem blossen Begriff des Leiblichen stehen zu bleiben. Die ganze Argumentationsweise drängt uns darüber hinaus. Der Hauptsatz des Apostels ist zwar V. 44., dass es, wie es ein σῶμα ψυχικὸν gibt, so auch ein σῶμα πνευματικὸν gibt. Kann man aber nicht ebenso gut sagen, dass es sowohl Wesen gibt, in welchen das psychische, sinnliche Princip das überwiegende ist, als auch solche, in welchen es das geistige ist? Hat seine Behauptung ihre volle Wahrheit nicht erst darin, dass wir das, was er zunächst nur von den σώματα im eigentlichen Sinn zu sagen scheint, von der Verschiedenheit der existirenden Wesen überhaupt verstehen? Und wie können wir ihn anders verstehen, wenn er unmittelbar nachher nicht blos von dem ψυχικὸν und πνευματικὸν überhaupt als den allgemeinen Principien des Seins spricht, sondern auch den ersten und zweiten Adam, oder den irdischen und himmlischen Menschen einander gegenüberstellt? Das Wesen des ἄνθρωπος macht ja nicht blos das σῶμα aus, und wie wenn von dem ersten Adam gesagt wird, dass er εἰς ψυχὴν ζῶσαν ἐγένετο, diess nur von der Erschaffung und Natur des ersten Menschen überhaupt verstanden werden kann, so können auch die dem zweiten Adam gegebenen Prädikate, dass er als πνεῦμα ζωοποιοῦν der κύριος ἐξ οὐρανοῦ ist, nur die Beschreibung seiner Persönlichkeit überhaupt sein. Was sollte denn damit gesagt sein, der erste Adam sei irdisch, der zweite himmlisch, wenn diess nur von ihrem Leibe gelten soll, und dabei völlig unbestimmt bleibt, was sie ihrem Wesen nach überhaupt waren? Kann nun diess weder an sich, noch nach seinen ausdrücklichen Worten der Sinn des Apostels sein, so erhält seine Argumentation eine über den Begriff des Leibes und der leiblichen Auferstehung weit hinausgehende Bedeutung. Er kann daher nur so argumentiren: Wie die ganze Entwicklung der Menschheit in den Gegensatz der beiden Principien, des psychischen und geistigen, des irdischen und himmlischen, oder des ersten und zweiten Adam hineingestellt ist, so gibt es nicht blos ein sinnliches, materielles, auf die gegenwärtige Welt beschränktes Leben, sondern auch ein geistiges in die künftige Welt hinüberreichendes und in ihr erst zu seiner

Vollendung kommendes. Der grosse Wendepunkt, die Epoche, in welcher die eine Weltperiode in die andere übergeht, ist die Auferstehung Christi, in welcher das wahrhaft geistige Princip in die Menschheit eingetreten ist und das Uebergewicht über das sinnliche gewonnen hat. So betrachtet erhält das, was der Apostel vom σῶμα sagt, von selbst eine untergeordnete Bedeutung, dass er aber gleichwohl das σῶμα zum Hauptbegriff seiner Argumentation macht, hat darin seinen Grund, dass er sich keine Persönlichkeit ohne ein σῶμα denken kann, das σῶμα ihm der konkrete Ausdruck für eine bestimmte Form der Existenz ist. Auch die Auferstehung Christi selbst hat daher ihre eigentliche Realität darin, dass in ihr der Moment fixirt wird, in welcher das die Persönlichkeit Christi bildende πνεῦμα ζωοποιοῦν in seiner den Tod überwindenden und die Menschheit mit ihrem Lebensprincip durchdringenden Macht hervorgetreten ist [1]).

Wollte der Apostel auf die bisher gezeigte Weise, um die Einwendungen der Gegner gegen die Lehre von der Auferstehung zu beseitigen und ihre Nothwendigkeit und Möglichkeit darzuthun, den Weg der dialektischen Argumentation einschlagen, so ist nichts natürlicher, als dass diese Lehre in demselben Verhältniss, in welchem er sie zu rationalisiren suchte, ihr jüdisches Gewand von sich abstreifte. Es lässt sich ja nicht verkennen, wie an die Stelle des Wunderakts, der einst am Ende der Welt mit Einem Male die Leiber der Gestorbenen aus ihren Gräbern rufen soll, in der Anschauungsweise des Apostels hier ein in dem allgemeinen Verhältniss der Principien gegründeter, somit der menschlichen Natur immanenter, und das Jenseitige mit dem Diesseitigen vermittelnder Entwicklungsprocess getreten ist. Nur steht diese tiefere Betrachtung dem Apostel nicht so fest, dass sich ihm nicht im Gedanken an die Parusie und die alle geschichtliche Entwicklung plötzlich abschneidende Weltkatastrophe alsbald wieder der reine Supranaturalismus der jüdisch-christlichen Vorstellungsweise aufdränge, wie wir diess V. 52. sehen.

---

1) Vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 604 f.

5. Die Analogie der beiden Abschnitte Kap. 8—10. und Kap. 12—14.

Der erste Brief an die Korinthier zeichnet sich vor allen Briefen des Apostels durch die Schönheit seiner Form in der Darstellung und Anordnung aus. So reich bei der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der in ihm behandelten Materien sein Inhalt ist, so klar und übersichtlich ist alles unter bestimmten Hauptgesichtspunkten zusammengestellt, jeder einzelne Punkt hat seine passende, für ihn besonders gewählte Stelle, es fehlt auch da, wo die Rede in rascher Bewegung von dem Einen zum Andern fortschreitet, nicht an Zusammenhang und vermittelnden Uebergängen, und in harmonischer Verknüpfung schliesst sich alles Einzelne zur Einheit des Ganzen zusammen. Fasst man nach dem ersten, das Parteiwesen betreffenden Abschnitt Kap. 1—4. den folgenden Kap. 5—7. unter dem schon angegebenen Gesichtspunkt auf, so machen neben dem den Schluss des eigentlichen Inhalts bildenden Kap. 15. noch die beiden Abschnitte Kap. 8—10. und Kap. 12—14. die Hauptbestandtheile des Briefs aus. Zwischen beiden stehen Kap. 11. die Zurechtweisungen, welche der Apostel in Betreff der Frauen und der Abendmahlsfeier zu geben hatte, worin gleichfalls die Absicht und Kunst sich zu erkennen gibt, mit welcher der Inhalt des Briefs angeordnet ist. Sie hängen mit Kap. 12—14. dadurch zusammen, dass auch sie sich auf Unordnungen bezogen, welche in den Versammlungen der Gemeinde stattfanden. Unter diesem Gesichtspunkt tadelt er zuerst die bei den Frauen aufgekommene Sitte, mit unverhülltem Haupte, wie sich von selbst versteht, in den Versammlungen, zu beten und Vorträge zu halten. Doch hatte diess, da es nur einen Theil der Mitglieder der Gemeinde betraf, nicht dieselbe Wichtigkeit, wie die beiden andern Punkte, die er ausdrücklich als solche bezeichnet, die sich auf gleiche Weise auf ihr *συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ* überhaupt bezogen. Gegen die gewöhnliche Annahme, dass der Apostel zuerst die Spaltungen überhaupt, die in den Versammlungen hervortraten, tadle, und dann V. 20. den Abendmahlsmissbrauch als Folge jener Spaltungen durch *οὖν* anknüpfe, hat **Meyer** mit Recht

eingewendet, 1) dass Paulus zu V. 18. weder Tadel noch Zurechtweisung hinzufüge, was er hätte thun müssen, wenn er V. 18. als einen von V. 20. 21. verschiedenen Punkt gedacht hätte, 2) das ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ, V. 22. das sich auf οὐκ ἐπαινῶ V. 17. bezieht, beweise, dass er V. 18—21. nicht als zwei, sondern als Eine Rüge zusammengefasst habe. Daher nehme er V. 20. nur die V. 18. angefangene, und durch καὶ μέρος τι u. s. w. unterbrochene Rüge wieder auf, wozu auch die Wiederholung derselben Worte συνερχ. ὑμῶν gut passe. Der zweite Punkt kann daher nur das sein, was 12, 1 f. folgt.

Was nun die genannten beiden Abschnitte selbst betrifft, so ist zwischen ihnen in Hinsicht der ganzen Behandlung der Fragen, mit welchen sich der Apostel beschäftigt, eine so grosse Analogie, dass man aus ihrer Vergleichung nicht blos die dialektische Methode des Apostels, sondern auch seinen sittlichen Ernst in der Beantwortung solcher Fragen genauer kennen lernen kann. Es waren Fragen, welche sowohl wegen der Schwierigkeit der Sache selbst, als auch wegen der Verhältnisse, die dabei nach verschiedenen Seiten hin berücksichtigt werden mussten, eine ebenso umsichtige als eindringende Behandlung erforderten. Die eine betraf den Genuss des Götzenopferfleisches, die andere das sogenannte Glossenreden. In der Beantwortung der beiden Fragen unterscheidet er auf ganz analoge Weise drei Momente, durch deren Vermittlung man erst zum wahren Begriff der Sache selbst gelangen kann. Im ersten dieser drei Momente gibt er der aufgestellten These so viel möglich alles zu, was zu ihrer Bejahung gesagt werden kann, im zweiten stellt er die Frage, um die es sich handelt, unter den Gesichtspunkt des praktischen Verhaltens, und im dritten fasst er nun erst das in's Auge, was ihn an sich bestimmt, eine verneinende Entscheidung zu geben. Bei der Frage über das Götzenopferfleisch kommt er denen, welche den Genuss desselben für erlaubt hielten, mit dem Zugeständniss entgegen, dass, so gewiss es kein εἴδωλον gibt, es ebenso gewiss auch kein εἰδωλόθυτον gibt. Da die heidnischen Götter keine wirklich existirende

Wesen sind, oder ihre Realität nur in der Vorstellung der Heiden haben, nicht aber für das Bewusstsein der Christen, die auf einem ganz andern Standpunkt stehen und nur an Einen Gott und Herrn glauben, so kann auch das den εἴδωλα geopferte Fleisch nichts von anderem Fleisch Verschiedenes sein, und man sieht daher in dieser Beziehung nicht, warum es von den Christen nicht sollte gegessen werden dürfen. Er stellt sich also zunächst auf den Standpunkt derer, die bei der vorliegenden Frage ihre γνῶσις geltend machten. Auf dieselbe Weise beginnt er die Beantwortung der zweiten, die Glossolalie betreffenden Frage damit, dass er die Ansicht derer, welche sie als eine Aeusserung des göttlichen Geistes betrachteten, als eine berechtigte anerkennt. Er hebt daher zuerst das Allgemeine an ihr hervor, dass auch sie eine der verschiedenen Aeusserungen des Geistes ist, und um das Christliche dieser Erscheinung in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit aufzufassen, stellt er sie unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes, in welchem das Christliche zum Heidnischen steht. Die Heiden zieht nur ein blinder Zug ihres Wesens zu den εἴδωλα, da diese selbst ihnen keine bestimmende Richtung geben können. Sind also hier nur ἄφωνα εἴδωλα, so ist dagegen das Charakteristische des Christenthums der heilige Geist als das in ihm wirkende Princip. Wer unter der Wirksamkeit dieses Princips steht, kann nichts Unchristliches thun, und wer sich zum Christenthum bekennt, kann dieses christliche Bewusstsein nur durch den heiligen Geist haben [1]). Diess ist daher in jedem Fall das Allgemeine, das an den πνευματικὰ, von welchen der Apostel sprechen will, oder dem λαλεῖν γλώσσαις, anzuerkennen ist. Auf diesem allgemeinsten und abstraktesten Standpunkt geschieht der erste Fortschritt dadurch, dass sich dem Apostel schon in der Sphäre der rein theoretischen Betrachtung ein Moment aufdringt, das zwar in das praktische Gebiet hinüberzugreifen scheint, hier aber noch

1) Auch diese Stelle V. 2. 3. wird sowohl für sich, als in ihrer Beziehung zum Folgenden gewöhnlich von den Interpreten schief und unrichtig genommen.

ganz zu der rein theoretischen Betrachtung der Sache an sich gehört. Wie der Begriff der γνῶσις einseitig aufgefasst ist, wenn man die γνῶσις von der ἀγάπη trennt, indem es nicht blos auf das εἰδέναι τι ankommt, sondern auch auf das καθὼς δεῖ γνῶναι, d. h. darauf, dass man weiss, wie man sich mit seinem Wissen zu verhalten hat, was Sache der Liebe ist, und die ἀγάπη eigentlich zu einem Moment der γνῶσις selbst macht (8, 1—3.), so gehört auch bei den χαρίσματα, unter deren Begriff das λαλεῖν γλώσσαις zu stellen ist, das praktische Moment ihres Nutzens im Grunde schon zur theoretischen Begriffsbestimmung. Die ganze Ausführung des Apostels über die Charismen bewegt sich um den Hauptgedanken, dass jedes Charisma nur in dem Verhältniss dem Begriff seines Wesens entspreche, in welchem es als organisches Glied der Einheit des Ganzen sich unterordnet und dem gemeinsamen Zwecke dient.

Nachdem so schon in der abstrakten theoretischen Betrachtung das Praktische als ein an sich zur Bestimmung des Begriffs gehörendes Moment in's Auge gefasst worden ist, wird es nun auch unmittelbar und in seiner vollen Wichtigkeit zu einem selbstständigen Moment gemacht. Es fällt von selbst in die Augen, welche analoge Stellung die beiden Kapitel 9 und 13. in dem Gedankengang des Apostels haben. Wie er Kap. 13. das Wesen der Liebe auseinandersetzt, um nachdem er die Geistesgaben unter den Gesichtspunkt des Nutzens gestellt hat, welchen sie für die Gemeinde im Ganzen haben sollen, nun in der Liebe das leitende Princip für das nachzuweisen, was zum Besten Anderer dienen soll, so ist Kap. 9. das Thema, das er ausführt, die Pflicht der Rücksicht, welche um des allgemeinen Besten willen auf Andere zu nehmen ist. Wenn er auch zunächst von sich selbst spricht, und die hier dargebotene Gelegenheit sehr fein und geschickt zu einer Selbstapologie benützt, so geschieht diess ja für den Zweck, um an sich selbst zu zeigen, wie es Fälle geben kann, in welchen man sich durch ein höheres Interesse verpflichtet sieht, selbst von seinem besten Recht keinen Gebrauch zu machen. Ein solcher Fall findet auch in Beziehung auf das Götzenopfer-

fleisch statt. Ist man auch für sich zum Genusse desselben berechtigt, so verbietet dagegen die Rücksicht auf Andere, welchen diese Freiheit für ihr christliches Heil nachtheilig werden könnte, von ihr Gebrauch zu machen. Es ist somit hier wie dort derselbe praktische Gesichtspunkt, welcher ein Hauptmoment in der Erörterung des Apostels bildet.

Im dritten Moment erst kommt der Apostel der Sache, wie sie objektiv, an sich ist, näher, um die von Anfang an beabsichtigte verneinende Entscheidung zu geben. Er stellt nun den Genuss des Götzenopferfleisches unter den Gesichtspunkt der Idololatrie und warnt vor derselben, indem er aus der Analogie des christlichen Kultus, dessen Haupthandlung das Abendmahl ist, mit dem jüdischen und heidnischen zeigt, welcher innere Widerstreit hier stattfindet. Wenn auch die heidnischen Götter objektiv die Realität nicht haben, die sie in der Vorstellung der Heiden haben, somit keine objektiv existirende Wesen sind, sondern blosse εἴδωλα, so sind sie dagegen Dämonen, die Opfernden opfern thatsächlich Dämonen, man kommt daher durch die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlen in eine reale Gemeinschaft mit den Dämonen, auf dieselbe Weise, wie der Jude durch seinen Opferaltar, der Christ durch Christus, wenn er am Tische des Herrn seinen Leib und Blut geniesst, in einer realen Gemeinschaft mit Gott steht. Der Genuss des Götzenopfers kann daher nur sofern das Götzenopferfleisch nicht mit dem Bewusstsein, dass es Götzenopferfleisch ist, genossen wird, als indifferent betrachtet werden. Ganz analog ist der Gang, welchen der Apostel K. 14. nimmt. Nachdem er die Berechtigung des λαλεῖν γλώσσαις im Allgemeinen anerkannt und für das praktische Verhalten die nöthige Rücksicht empfohlen hat, fasst er nun erst sein Wesen an sich schärfer in's Auge, um es dem προφητεύειν gegenüber so zu beschränken, dass es, soweit es noch fortbestand, wesentlich mit dem προφητεύειν zusammenfallen musste. Wenn er so bestimmt befiehlt V. 28., dass der λαλῶν γλώσσαις zu schweigen habe, falls kein Dollmetscher da sei, so konnte diess ja nur geschehen, wenn der λαλῶν γλώσσαις den aus ihm redenden Geist ganz in seiner

Gewalt hatte, er setzt somit dieselbe Reflexion wie bei dem *προφητεύειν* voraus, womit mittelbar gesagt ist, dass der ekstatische Charakter, durch welchen das *λαλεῖν γλώσσαις* Aufsehen erregt, etwas sehr Unwesentliches an ihm sei, dass es sich also mit dem Wesen und Werth dieses Charisma objektiv nicht so verhalte, wie die gewöhnliche Vorstellung von demselben ist.

Unstreitig ist diese dialektisch fortschreitende, die verschiedenen Momente so genau auseinanderhaltende und insbesondere auch das praktische Interesse mit dem theoretischen verbindende Betrachtungsweise, wie sie sich in diesen beiden analogen Fällen zeigt, als das Streben nach einer so viel möglich umfassenden, dem Begriff der Sache adäquaten Auffassung für den Apostel überhaupt charakteristisch.

6. Die Frauen der korinthischen Gemeinde und die Schleiersymbolik des Apostels, 1 Kor. 11, 2—16.

Das Benehmen der Frauen der korinthischen Gemeinde, wie es der Apostel in der genannten Stelle beschreibt, ist eine eigenthümliche Erscheinung. Sie fanden sich nicht nur in den Versammlungen der Gemeinde regelmässig ein, sondern hielten auch Vorträge in denselben, sowohl prophetische, als in Glossen, legten den Schleier ab, und stellten sich wie gleichberechtigt, den Männern zur Seite. Man könnte glauben, es sei in diesen christlichen Frauen, in der Lebendigkeit ihres christlichen Bewusstseins, schon die Emancipationsidee erwacht. Es ist diess auch die gewöhnliche Ansicht. Es scheine, bemerkt de Wette, dass die christlichen Frauen zu Korinth die Gleichheit ihres Geschlechts mit dem männlichen in Anspruch nahmen, wozu die Lehre von der christlichen Freiheit und der Aufhebung der Geschlechtsverschiedenheit in Christo (Gal. 3, 28.) Veranlassung gab. Das Christenthum habe unstreitig für die Emancipation der Frauen viel gethan, jedoch in ruhiger, nichts übereilender Weise, in Korinth dagegen scheine man die Sache etwas zu lebhaft aufgefasst zu haben. Auf die allgemeine Idee der christlichen Freiheit als das Motiv des freieren Auftretens der korinthischen Frauen weist uns jedoch nichts hin. Sofern es sich vor allem durch die Ablegung

des Schleiers kund gab, stand es in der engsten Beziehung zu der Theilnahme der Frauen an dem προφητεύειν und λαλεῖν γλώσσαις in den Versammlungen, worauf es der Apostel selbst bezieht, wenn er von der γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα sagt, dass sie, wenn sie diess ἀκαταλύπτῳ τῇ κεφαλῇ thue, καταισχύνει τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς, V. 5. Man kann sich diese auffallende Erscheinung nur daraus erklären, dass auch die Frauen in den christlichen Versammlungen sich einfanden. An dieser Theilnahme konnte man, wenn man an die ursprünglich noch so kleinen Vereine der ersten Zeit denkt, nicht den geringsten Anstoss nehmen, der Zweck dieser Versammlungen war ja nur die gemeinsame Erbauung, von welcher auch die Frauen nicht ausgeschlossen werden konnten. Und doch lag in der regelmässigen Theilnahme der Frauen an solchen aus einer immer grösseren Zahl von Mitgliedern bestehenden Versammlungen in einer grösstentheils heidenchristlichen Gemeinde eine Neuerung, deren Kontrast mit der unter den Griechen und Römern in Ansehung der Frauen geltenden Sitte und Ansicht die bekannte Stelle des Valerius Maximus 3, 8: *Quid feminae cum concione? Si patrius mos servetur, nihil. Sed ubi domestica quies seditionum agitata est fluctibus, priscae consuetudinis auctoritas convellitur, plusque valet, quod violentia, quam quod suadet et praecipit verecundia*, klar vor Augen stellt. Die Frauen waren schon dadurch in die Oeffentlichkeit des Lebens auf eine Weise eingeführt, durch welche ihre bisherige Stellung zu den Männern leicht sehr verändert werden konnte. Als Mitglieder der Gemeinde-Versammlungen hatten sie, da es sich ja um keine andere als religiöse Zwecke handelte, die gleiche Berechtigung mit den Männern. Waren es nun vorzugsweise die Versammlungen der Gemeinde, wo die Charismen des Geistes in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit sich äusserten, warum sollte den Frauen versagt sein, an ihnen Theil zu haben? Und wenn das λαλεῖν γλώσσαις eine so hochgeachtete Geistesgabe war, so konnten sie auch darin nicht zurückstehen. Mit dem λαλεῖν γλώσσαις aber und der Ekstase, in die es versetzte, war schon der Anlass zu allem demjenigen gegeben, was der Apostel an den korin-

thischen Frauen zu rügen hatte. Das προσεύχεσθαι, bei welchem der Apostel die Entschleierung verbietet, war dasselbe, das er 14, 13. mit dem λαλεῖν γλώσσαις identificirt. Ist nun das in dem λαλεῖν γλώσσαις sich aussprechende πνεῦμα der Geist in seiner intensivsten Macht, so hatte er von selbst den Drang in sich, die seine Aeusserung hemmenden Schranken zu durchbrechen, und es konnte daher auch bei den Frauen die ekstatische Begeisterung, die sie ergriff, die Scheidewand nicht länger stehen lassen, die sie von den Männern trennte. Schon die alte Weissagung des Propheten Joël über die Ausgiessung des Geistes in der messianischen Zeit kann zeigen, wie man sich die Aeusserung des Geistes intensiv im reichsten Maasse nicht denken konnte, ohne ihr auch extensiv die grösste Erweiterung zu geben. Ausgegossen werden sollte ja, wie Joël weissagt, der Geist über alles Fleisch, und sowohl Söhne als Töchter, sowohl Junge als Alte sollten an ihm Theil haben. Schon darin lag, dass auch das weibliche Geschlecht hierin dem männlichen auf keine Weise nachstehen sollte. Ausdrücklich wird die Stelle des Propheten Joël Apg. 2, 15. auf die Ausgiessung des Geistes am Pfingstfest und die Art und Weise, wie sich der Geist dabei äusserte, angewandt. Wenn man nun auch in Korinth nicht gerade von dieser Stelle Gebrauch machte, um aus ihr die Berechtigung der Frauen zur Theilnahme an den Geistesgaben zu begründen, so ist doch die Analogie von selbst klar. Hier wie dort duldet der Geist in dem höchsten Maasse seiner Aeusserung keine Schranke, auch der Unterschied der Geschlechter ist in der Ueberschwänglichkeit der ekstatischen Begeisterung aufgehoben, und Männer und Frauen sind, wenn derselbe Geist aus ihnen spricht, einander völlig gleich.

Hiemit ist nun aber der Apostel nicht einverstanden. Dass auch die Frauen in den christlichen Versammlungen sich einfinden, setzt er als etwas voraus, was sich von selbst versteht, auch dagegen sagt er hier wenigstens nichts, dass sie prophetische Vorträge halten und mit Zungen reden, dass sie aber dabei den Schleier ablegen, tadelt er sehr nachdrücklich als eine Verletzung des bisher zwischen den beiden Geschlech-

tern bestehenden Verhältnisses. Dem Anspruch, welchen damit die Frauen auf Gleichheit mit den Männern machten, stellt er das Princip der Unterordnung entgegen. Die Neuerung, welche die Frauen einführten, betraf die Kopftracht, die κεφαλή. Vom Begriffe der κεφαλή aus fasste er daher die Frage, um welche es sich handelte, auf. Der christliche Begriff der κεφαλή aber ist, dass Christus selbst die κεφαλή ist. Als κεφαλή ist Christus das Oberhaupt, mit dem Begriff des Oberhaupts ist das Verhältniss der Unterordnung gegeben. Wie Christus das Oberhaupt ist, so findet überhaupt ein von der höchsten Spitze nach unten gehendes Verhältniss der Unterordnung statt, unter dessen Gesichtspunkt alles, was die Christen betrifft, gestellt werden muss. Es fragt sich daher, ob durch diese neue Sitte kein Verhältniss der Unterordnung verletzt wird. Eben diess ist aber der Fall. Denn wie Christus unter Gott, der Mann unter Christus steht, so steht die Frau unter dem Mann. Wie kann aber, muss man fragen, der Apostel so argumentiren? Wie soll denn daraus, dass Christus die κεφαλή ist, folgen, dass er zunächst und speciell die κεφαλή ἀνδρὸς ist? Ist Christus das allgemeine Oberhaupt, so stehen alle auf gleiche Weise, ohne Unterschied des Geschlechtes unter ihm, und der Apostel sollte nicht παντὸς ἀνδρὸς gesagt haben, sondern παντὸς ἀνθρώπου ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστι. Daraus, dass Christus Gott untergeordnet ist, folgt nur, dass dasselbe Verhältniss der Unterordnung wie nach oben so auch nach unten ist, und wenn nun noch besonders in Betracht kommt, was der Apostel Gal. 3, 27. sagt: ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε· οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος, οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος, οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, πάντες γὰρ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, so stehen alle in demselben Verhältniss zu Christus, und es kann daher auch in dem Unterschied der Geschlechter nichts liegen, was die Frau nicht in demselben unmittelbaren Verhältniss zu Christus stehen liesse, in welchem der Mann zu ihm steht, nichts, was für sie erst vermittelnd dazwischen treten müsste. Diess wäre ja aber, wenn Christus zwar für den Mann unmittelbar die κεφαλή ist, für die Frau aber mittelbar durch den Mann. Mit Meyer's

Bemerkung: in der geistigen Lebenssphäre des Christenthums sei zwar die Geschlechtsverschiedenheit in Christo aufgehoben, aber diese ideale Gleichstellung des Geschlechts annullire die empirische Unterordnung in der Ehe nicht, ist schlechthin nichts gesagt. In die geistige Lebenssphäre des Christenthums versetzt uns ja der Apostel ebendadurch, dass er die Unterordnung der Frau unter den Mann aus der Idee Christi als der κεφαλὴ, oder daraus, dass wie Gott die κεφαλὴ Christi, so Christus die κεφαλὴ παντὸς ἀνδρὸς ist, d. h. des Mannes in seinem Unterschied von der Frau, deducirt. Wie können also, wenn doch die Beziehung zu Christus dieselbe ist, die Geschlechter das einmal ideal coordinirt und das anderemal empirisch subordinirt sein, oder wie kann in der Wirklichkeit sein, was doch der Idee nach nicht sein soll? Daraus folgt, dass wenn die im Unterschied der Geschlechter begründete Unterordnung der Frau unter den Mann auch innerhalb des Christenthums fortbestehen soll, sie wenigstens nicht aus der Idee Christi als der κεφαλὴ abgeleitet werden kann. Da nun aber, wie der Apostel behauptet, der Mann ebenso die κεφαλὴ γυναικὸς ist, wie des Mannes κεφαλὴ Christus ist, so folgt daraus in der Argumentationsweise des Apostels weiter, dass die Frau bei allem, was sich auf ihre eigene κεφαλὴ bezieht, den Mann als ihre eigentliche κεφαλὴ vor Augen haben muss. Weil der Mann ihre eigentliche κεφαλὴ ist, so kann sie in ihrer κεφαλὴ nur das Bewusstsein ihrer Abhängigkeit vom Mann in sich tragen, und sie kann daher an ihrer κεφαλὴ, die im Grunde nur das Symbol ihrer Abhängigkeit ist, nichts dem Weibe Unehre Bringendes thun, was nicht dieselbe Unehre dem Mann als ihrer κεφαλὴ bringt.

Wie der Apostel V. 2—6. den Satz ausführt, dass die Frau, weil der Mann ihre κεφαλὴ ist, nichts ihre κεφαλὴ Beschimpfendes thun darf, so geht er nun V. 7 f. von diesem negativen Satz zu der positiven Forderung fort, dass die Frau in Gemässheit des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem sie zum Mann steht, sich zu verhüllen habe. Sofern diess nur der Ausdruck ihrer Abhängigkeit ist, folgt es schon aus dem Begriff der κεφαλὴ, wie er zuvor bestimmt worden ist. Der

Apostel schiebt aber einen neuen Begriff ein, den des göttlichen Ebenhildes, in welchem Mann und Weib in dasselbe Verhältniss zu Gott gesetzt werden, wie zuvor zu Christus. Das Bild Gottes und das, worin die Herrlichkeit Gottes sich offenhart (*δόξα* somit soviel als das Zeichen oder der Reflex der *δόξα*) [1] ist der Mann, der Reflex der Herrlichkeit des Mannes aher ist das Weih. Ihr Verhältniss zu Gott wird demnach in dieser Beziehung ehenso durch den Mann vermittelt, wie ihr Verhältniss zu Christus, nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung des Mannes ist sie das Ebenhild Gottes. In ihr selbst stellt sich nur ihre Abhängigkeit vom Manne dar, wie sie auch sowohl aus dem Manne ist, aber auch um des Mannes willen geschaffen worden ist, V. 8. 9. Aus dieser Unterordnung des Weihs unter den Mann [2] leitet nun der Apostel die Folgerung ah, dass das Weib zum Zeichen ihrer Abhängigkeit, oder des Souveränitätsrechts, das der Mann über sie ausübt, einen Schleier tragen soll. Wie folgt aber diess? Ist der Schleier das Zeichen der Abhängigkeit, so steht ja auch der Mann in demselben Abhängigkeitsverhältniss zu Gott, wie das Weih zu dem Mann, auch der Mann sollte sich also verhüllen. Soll der Unterschied darin liegen, dass die Abhängigkeit des Weibs von Mann ganz anderer Art ist als die des Mannes von Gott, so sieht man nicht, warum der Apostel auch von der letztern spricht und sie mit jener so zusammenstellt, wie wenn es ein Abhängigkeitsverhältniss derselhen Art wäre. Wie es so an der logischen Konsequenz fehlt, so ist auch die bildliche Anschauungsweise des Apostels nicht klar. Nur bildlich kann es verstanden werden, wenn er von dem Weibe sagt, sie sei *δόξα ἀνδρός*, wie ja auch unmittelbar vorher *εἰκὼν* und *δόξα* gleichhedeutende Begriffe sind. Als *δόξα ἀνδρὸς* ist sie dasselhe, was der Mann ist, so näm-

1) Der Apostel lebt hier sosehr in der Symbolik, dass er dreimal in *κεφαλὴ* V. 4. 5. in *δόξα* V. 7. und in *ἐξουσία* V. 9. die Sache für das Zeichen oder Symbol der Sache setzt.

2) Gegen allen logischen Zusammenhang ist es, *διὰ τοῦτο* V. 10. mit Meyer nur auf das Nächstvorhergehende zu beziehen, und nicht auf V. 7. 8. u. 9., womit es nothwendig zusammengehört.

lich, wie das Bild dasselbe ist, wie die Sache, die es in sich darstellt. Soll nun aber das Weib als *δόξα ἀνδρός* der unmittelbare Reflex des Mannes sein, und zwar, was zugleich in *δόξα* liegt, der Herrlichkeit des Mannes, wie passt dazu der Begriff der Verhüllung? Es lässt sich diess nur aus der Doppelnatur erklären, die zum Begriffe des Bildes gehört. Das Bild ist auf der einen Seite, als Bild, die Sache selbst, die es darstellt, auf der andern Seite, auch wieder als Bild, d. h. als blosses Bild, etwas Anderes, als die Sache selbst, nur ihr Reflex. Nach dieser in der Natur des Bildes liegenden Zweideutigkeit hält sich der Apostel bei dem Mann an die eine, bei dem Weibe an die andere Seite des Bildes. Was bei dem Mann ein Vorzug ist, wird daher bei dem Weib ein Mangel, für das Positive wird stillschweigend das Negative, für das aktive Sein das passive gesetzt, wie sich diess in der eigenen Bedeutung des Wortes *ἐξουσία* V. 10. klar herausstellt. Ist das Weib die *δόξα ἀνδρός*, so sollte man meinen, die *ἐξουσία*, die sie *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* haben soll, könne nur ein Vorzug, ein positives Prädikat, ein Zeichen dessen, was sie wirklich ist, sein. Diess ist jedoch keineswegs der Fall, sondern ihre *ἐξουσία ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* ist nur das Zeichen dessen, was sie nicht ist, ihres Mangels an Selbstständigkeit, des passiven Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem sie zu dem Manne steht. Zum Zeichen ihrer Abhängigkeit soll sie sich also verhüllen 1), nur ist dieses *ὀφείλει*, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, nicht abgeleitet und begründet, sondern schlechthin in der Behauptung ausgesprochen, dass das Weib, als der blosse Reflex des Mannes, das nicht ist, was der Mann ist, obgleich auch der Mann unter denselben Gesichtspunkt eines Bildes gestellt ist. Wie wenn sich dem Apostel das Einseitige dieser Auffassung des Verhältnisses, in

1) Die Worte *διὰ τοὺς ἀγγέλους* kann ich nur für eine Glosse halten, vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 637. Welchen Sinn hätte es in einem solchen Zusammenhang, wenn noch dabei stände: »um bei den Engeln keine Missbilligung zu erregen«, wie Meyer die Worte nimmt?

welchem das Weib zu dem Mann steht, nun doch noch aufgedrungen hätte, lenkt er V. 11. von der Unterordnung des Weibs unter den Mann wieder zu ihrer Gleichstellung ein. So müsse also, sagt er, von Seiten des Weibs ein Verhältniss der Abhängigkeit anerkannt werden, nur sei, wenn man die Sache christlich betrachte (nur so scheint das unbestimmte ἐν κυρίῳ V. 11. genommen werden zu können), weder das Weib ohne den Mann, noch der Mann ohne das Weib, denn wie das Weib aus dem Mann, so sei auch der Mann durch das Weib, d. h. es ist nicht sowohl ein Verhältniss der Unterordnung des Einen unter das Andere, als vielmehr ein Verhältniss der Gleichheit beider. Kann keines ohne das Andere sein, hat jedes von beiden das Andere zu seiner nothwendigen Voraussetzung, so ist das Eine so selbstständig als das Andere, und ebenso auch wieder das Eine so abhängig als das Andere, es ist somit keines von beiden schlechthin unter dem Andern, sondern beide sind nur in einander, wie diess die Geschlechtsdualität von selbst so mit sich bringt. Wenn nun aber auf diese Weise die ganze Argumentation des Apostels sich in sich selbst aufhebt, die behauptete Unterordnung des Weibs unter den Mann doch zuletzt wieder der Gleichstellung beider weichen muss, wie steht es denn jetzt mit der aus der Abhängigkeit des Weibes gefolgerten Forderung, dass sie sich zum Zeichen derselben verhüllen müsse? Ist es nicht, wie wenn der Apostel V. 13. nun selbst auf die Beweiskraft seiner Argumentation und auf ein weiteres Argumentiren in derselben Weise verzichtete? Er appellirt nur noch an das eigene Bewusstsein seiner Lehre und an das allgemeine Schicklichkeitsgefühl. Die Natur selbst lehre, dass dasselbe, was für den Mann eine Unehre wäre, der Frau zur Ehre gereicht, ihr reiches Haupthaar ist ihr ja selbst schon statt eines Schleiers gegeben, die Natur weist also selbst darauf hin, dass sie verschleiert sein soll.

So viel ist in jedem Falle klar, die Abhängigkeit des Weibes von dem Manne steht dem Apostel fest, wenn sich ihm auch aus seinen Argumenten der Begriff derselben nicht rein herausstellt. Die Neuerung, welche durch die korin-

thischen Frauen einzureissen drohte, konnte durch den Paulinismus selbst begünstigt zu werden scheinen, und die Folgerung lag sehr nahe, wenn einmal durch die Aufhebung des Gesetzes und das neue Princip des Glaubens ein so grosser Umschwung des religiösen Bewusstseins geschehen war, warum sollte man sich nicht auch über äussere Verhältnisse hinwegsetzen dürfen, die dem Geiste des Christenthums nicht zu entsprechen schienen. Wie aber der Apostel ungeachtet der neuen, durch ihn hervorgerufenen Ordnung des religiösen Lebens auf der andern Seite auch wieder ein sehr conservatives Interesse zeigte [1]), so stellte er sich auch hier auf die Seite desselben, und es ist ihm sehr ernstlich darum zu thun, die bestehende Sitte aufrecht zu erhalten, die ihm ohne eine auffallende Verletzung des Schicklichkeitsgefühls nicht aufgegeben werden zu können schien. Die Frauen sollten in den Versammlungen der Gemeinde nur verschleiert erscheinen, und es sollte daher, was in Ansehung der Frauen allgemein griechische Sitte war, auch für die christlichen Frauen als Sache der Schicklichkeit und des sittlichen Anstandes gelten. Dass der Apostel hiemit nur die sonst im öffentlichen Leben gewöhnliche Sitte beibehalten wissen wollte, leidet keinen Zweifel. Da er aber die Vorschrift, die er gibt, nicht blos durch die Vorstellung motivirt, die Ablegung des Schleiers sei gegen die Sitte und die allgemeinen Schicklichkeitsbegriffe, sondern den Schleier als Zeichen und Ausdruck des Abhängigkeitsverhältnisses betrachtet, in welchem das Weib zu dem Manne steht, dessen Anerkennung ihm mit der Entschleierung der Frauen hinwegzufallen schien, da er somit dem Schleier nicht blos eine conventionelle, sondern auf das wesentliche Verhältniss der beiden Geschlechter sich beziehende Bedeutung gibt, so kann man fragen, ob diess nur ein Gedanke des Apostels ist, oder überhaupt die alterthümliche Ansicht von dem Schleier der Frauen. Man kann sehr geneigt sein mit Lücke [2]) anzunehmen, der höchst geniale Apostel habe sich

1) Vgl. oben S. 27 f. Dasselbe Interesse hat er bei seiner Beschränkung des Zungenredens.

2) Stud. und Krit. 1828. S. 571.

die kühne Schleiersymbolik ohne besondere Auktorität hergebrachter Vorstellungen auf eigene Hand erlaubt. Die Berechtigung dazu lag einfach darin, dass, wenn einmal jene Unterordnung des Weibs unter den Mann vorausgesetzt wurde, für den die Frauen von den Männern unterscheidenden Schleier diese Bedeutung ganz passend zu sein schien. Für die Erklärung der Stelle ist diess vollkommen zureichend. Da jedoch der Apostel hier nicht blos eine im Alterthum sehr weit verbreitete Sitte erwähnt, sondern sie auch als christliche anerkannt wissen will, so ist die Frage nicht ohne Interesse, welche Bedeutung der Schleier bei den Alten selbst hatte. Darüber lässt sich aber nur sehr wenig sagen, und schon die alten Erklärer konnten darüber, wie es scheint, keine weitere Auskunft geben. Oekumenius und Theophylakt, welche das Wort *ἐξουσία* ganz richtig vom Schleier, als dem Zeichen der Gewalt des Mannes über die Frau verstehen, machen über die Bedeutung des Schleiers nur die Bemerkung: der Schleier mache, dass man unter sich sehe, die Augen niederschlage, ein unterthäniges Aussehen habe [1]. Schwerlich hatte aber der Schleier ursprünglich blos diese einfache sittliche Bedeutung. Dass der Schleier eine eigenthümliche, auf das geschlechtliche Verhältniss der Frau zum Mann sich beziehende Bedeutung hat, ist daraus zu sehen, dass er von den Frauen bei der Hochzeit angelegt wurde. Der Schleier, welchen die Frauen trugen, war ihr Eheschleier, die Verhüllung der Braut mit dem Schleier war der bezeichnende Akt ihres Eintritts in das eheliche Leben, wie diess das lateinische *nubere* in seiner Verwandtschaft mit *nubes* auch etymologisch im Andenken erhalten hat [2]. Da der Schleier vom Hochzeittage an ein so wesent-

---

1) Vgl. Lücke a. a. O. S. 570. Oekumenius sagt zur Erklärung des Schleiers: *τὸ γὰρ κάλυμμα κάτω νεύειν καὶ κεκυφέναι ποιεῖ, ὅπερ σύμβολόν ἐστι καὶ δεικτικὸν τοῦ ἄρχεσθαι αὐτήν.* Theophylakt: *τὸ κατακαλύπτεσθαι κάτω νεύειν κατασκευάζει καὶ ἐντρέπεσθαι καὶ τὸ τοῦ ἀρχομένου σχῆμα διατηρεῖν.*

2) Auch Tertullian bezeugt die Allgemeinheit dieser Sitte de velandis virg. c. 11.: *apud ethnicos velatae ad virum ducuntur — ad desponsationem velantur.* Nur von seinem christlichen Standpunkt

liches Attribut der mit dem Manne verehelichten Frau war, so durfte er auch bei der Ehe aller Ehen, der als *ἱερὸς γάμος* betrachteten Ehe der Here mit Zeus nicht fehlen. Als Ehefrau des Zeus dachte man sich auch die Here verschleiert [1]). Auf die Bedeutung des Schleiers ist hieraus nichts bestimmteres zu schliessen, es lässt sich nur annehmen, dass diese Sitte, je allgemeiner sie war, und je weiter sie in das höhere Alterthum zurückgeht, auch eine um so tiefer liegende Bedeutung haben werde. Der Schleier konnte bedenten, dass die mit dem Manne ehelich verbundene Frau nunmehr den Augen Anderer und der Oeffentlichkeit des Lebens entzogen sein sollte, um einzig nur dem Manne zu leben und ihm allein anzugehören, worauf gleichfalls das lateinische *nubere* mit seinem bezeichnenden Dativ bezogen werden kann. Es liegt aber darin ohne Zweifel mehr. Die für den Mann verhüllte Frau gab mit dem Eintritt in das eheliche Leben nicht blos die Selbstständigkeit ihres Daseins, sondern vor allem die bis dahin reine Jungfräulichkeit ihrer Natur an den Mann dahin, sie trat in ein leidentliches Verhältniss zu ihm ein, in dem Sinne, in welchem Tertullian ganz in Gemässheit der alter-

---

aus behauptet er c. 1.: *virgines nostras velari debere ex quo transitum aetatis suae fecerint.* Unter der *πᾶσα γυνή* 11, 5. habe der Apostel auch die Jungfrau begriffen. *Pars mulieris et virgo est.* So haben ihn auch die Korinthier selbst verstanden. *Hodie denique virgines suas Corinthii velant.*

1) Vgl. Ottfr. Müller Archäol. §. 352.: „Seit alten Zeiten war der Schleier, welchen die dem Manne verlobte Jungfrau (*νυμφευομένη*) zum Zeichen ihrer Trennung von dem übrigen Leben umnimmt, der Hauptattribut der Here, in alten Holzbildern verhüllte er oft die ganze Gestalt, auch Phidias charakterisirt die Here, am Trias des Parthenon durch das Zurückschlagen des Schleiers (die bräutlichen *ἀνακαλυπτήρια*).“ Von dem Bilde der Juno in ihrem *nobilissimum et antiquissimum templum* in Samos sagte Varro bei Lact. Instit. div. 1, 17, 8., es sei ein *simulacrum in habitu nubentis figuratum.* Aus den *ἀνακαλυπτήρια* ist keine Ablegung des Schleiers zu schliessen, sondern sie bezogen sich nur darauf, dass nach den Tagen der bräutlichen Verhüllung der Schleier zurückgeschlagen und in freierer Weise getragen wurde, als Schleier der Ehefrau.

thümlichen Ansicht von der Ehe von einem *nuptias pati*, einer *passio nuptiarum* [1]) spricht. Man dachte sich die Vollziehung der Ehe als eine Ueberwältigung und Bezwingung des dem Manne unterliegenden Weibes, als eine Ueberschattung und Verdunklung der weiblichen Natur durch die männliche, welche der die Braut verhüllende und seitdem zu den Attributen der Ehefrau gehörende Schleier symbolisch bezeichnen sollte. Daher wurde die Braut griechisch *νύμφη* mit einem Worte genannt, das nach demselben Stammwort, wie das lateinische *nubere* (*νύβω, nubo*), den Begriff der Verhüllung ausdrückt. Manche auf die Braut sich beziehende Hochzeitgebräuche haben sogar einen düstern, auf die Schattenseite des Lebens hinweisenden Zug [2]). Diesen Andeutungen zufolge lässt sich demnach nicht ohne Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Schleier, welchen die Frauen nach alterthümlicher Sitte zu tragen pflegten, schon ursprünglich in Beziehung auf die in dem natürlichen Verhältniss der beiden Geschlechter begründete Unterordnung des Weibs unter den Mann eine ähnliche Bedeutung hatte, wie der Apostel in ihm voraussetzt.

1) De rel. virg. c. 11.

2) Wie z. B. in dem von Herodot 4, 34. erzählten Gebrauch der delischen Jungfrauen: sie schnitten sich vor ihrer Hochzeit eine Haarlocke ab, wickelten sie um eine Spindel und legten sie auf das Grabmal der hyperboreischen Jungfrauen, die in Delos gestorben und begraben die Schicksalsgöttin Artemis selbst repräsentirten. Das Abschneiden des Haars ist sonst eine Weihe für die Unterwelt. Eurip. Iphig. T. 686. Alc. 74.



